Supplément à la « Vie Spirituelle »

Octobre-Novembre 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le problème de l'immortalité personnelle

A cette approche du mois de novembre où l'Église catholique invite à la prière pour les défunts, à l'approche surtout de la mort corporelle que tant d'hommes en pleine vigueur doivent affronter en ces jours tragiques et qui va faucher en leur fleur tant de jeunes vies ou tant d'espérances terrestres, il est singulièrement opportun de considérer en face, de résoudre avec certitude, d'élucider en toute précision le problème de l'immortalité personnelle. Combien souvent, dans le cours habituel de l'existence, cette question des questions s'oublie volontiers ; et si, dans l'immense tragédie qui se joue, une leçon peut surgir comme un bienfait, n'est-ce point la nécessité ou mieux l'obligation qui nous met tous aux prises avec l'apparition d'une destinée ultérieure au plan où la plupart des hommes se complaisent à borner leur horizon ?

Pascal s'indignait déjà de l'indifférence plus ou moins affectée qui laisse pratiquement de côté la solution d'où dépend ce qu'il appelait le tout de l'homme. Il faut

même ajouter que ne point se préoccuper de la réponse à une telle difficulté, c'est déjà favoriser une négation implicite mais formelle, parce que l'abstention laisse place dès l'adolescence ou la jeunesse à l'instauration d'un plan d'existence borné à ce monde terrestre et aux succès d'un effort sans perspective ultérieure aux années qui passent si vite. Beaucoup gardent, il est vrai, à l'arrière-plan de leurs préoccupations journalières, une sorte de certitude implicite qu'un instinct primitif ou une première éducation, ou encore les secousses des deuils révélateurs peuvent secrètement entretenir ou réveiller aux heures de réflexion ou de sentiment; mais, faute d'une doctrine fondée en raison, faute surtout d'une conviction vivifiée et pratiquée, l'immortalité s'estompe dans un lointain nébuleux, sans qu'une telle pensée contribue efficacement à régler le choix de nos occupations, à inspirer nos intentions directrices, à servir de hausse pour le tir lointain de nos actes et de notre destinée.

Ce qui aggrave cet oubli ou même cette inversion des valeurs, c'est le fait très fréquent de l'illusion qui persuade à la jeunesse qu'elle a devant elle un avenir illimité et des possibilités indéfinies. Elle sent en elle tant d'élan qu'elle ne réalise point l'idée précise de la mort et qu'elle considère presque cette éventualité comme une sorte d'hypothèse dont il est naturel de faire abstraction, tant le dynamisme interne que tout homme porte en soi semble faire du trépas une fiction contre nature, un scandale pour la raison, un refoulement qui révolte la volonté. Il résulte de là qu'on ne se préoccupe point d'une immortalité ultérieure, dans un autre plan, parce qu'on s'imagine que dans le plan actuel nous possédons déjà un infini et que nous-même nous sommes inépuisable. Or c'est cet oubli, cette indifférence, ces illusions qui

sont à dissiper, à renverser, à transposer, afin que le problème réellement posé mérite toute notre attention, prenne tout son sens impérieux, reçoive toute la solution salutaire.

Je me bornerai ici à soumettre à la réflexion de nos lecteurs quelques remarques sommaires qui concernent trois aspects de la difficulté devant laquelle reculent ou se dérobent tant de nos contemporains, non peut-être toujours dans le secret de leur conscience, mais dans leur attitude et leurs affirmations explicites.

D'abord, je crois important d'indiquer que, pour bien poser le problème et pour appuyer la solution qui doit en être formulée, il est essentiel d'établir que la question précède et dépasse l'énoncé spéculatif et l'argumentation dialectique auxquels trop souvent on prétend ramener et restreindre la discussion de ce problème vital. — Toutefois, il ne saurait suffire d'un recours à un sentiment spontané, à une certitude implicite, à ce que, dans le *Phédon*, Platon nomme un beau risque à courir. C'est qu'en effet, pour préciser la croyance à notre survivance et pour purifier le sens de notre immortalité des scories superstitieuses ou des fausses notions qui la limitent ou s'y mêlent, il est très important de l'étayer par un examen critique et de la compléter par des arguments et des exigences intellectuelles et morales. — C'est alors que, grâce à cette confirmation et à cette purification qui nous mettent en garde contre les illusions dénaturantes et compromettantes, nous serons vraiment autorisés à présenter comme normale, certaine, féconde une doctrine de l'immortalité personnelle.

I

Sur quel fondement, antérieur et intérieur à nos réflexions abstraites et à nos formules notionnelles, repose ce désir spontané, cet élan foncier, ce besoin instinctif de survie? Notre nature ne se résigne point de son propre mouvement à ratifier la formule scandaleuse pour la raison et pour le cœur : à la mort tout est mort. Il est donc faux de parler et d'agir comme si l'idée d'immortalité naissait en nous d'une réflexion savante et d'une démonstration postérieure au témoignage le plus primesautier et pour ainsi dire le plus impérieux de notre conscience, en contradiction avec les évidences de la dure réalité sensible.

Aussi altérerait-on, en la compromettant, la croyance en l'immortalité en la faisant naître et dépendre d'une argumentation dialectique et tardive. Il ne faut donc pas nous imaginer que l'origine de nos certitudes en une si mystérieuse question soit liée principalement à des preuves abstraites auxquelles se rendent trop uniquement attentifs les esprits surtout appliqués à l'organisation des concepts et aux habitudes critiques des purs spéculatifs, à partir des données empiriques. La source de l'inclination foncière et de la foi en la survie de l'homme est beaucoup plus intime et concrète que ne peut l'être un système de réflexions analytiques et reliées entre elles par une connexion logique ou une synthèse d'inférences. De même qu'on a pu montrer que l'affirmation de Dieu surgit d'un témoignage antérieur à une démonstration en règle et repose sur une conviction spontanée et autoaffirmative, de même la conscience de soi implique une certitude ontologique qui n'est qu'une reconnaissance,

une « agnition », une constatation irréfragable du caractère supra-temporel dont les plus pénétrants métaphysiciens, comme Platon et Augustin, les esprits les plus critiques, comme Spinoza et Kant, les âmes les plus scrutatrices de l'illumination intérieure qui leur permet de penser et d'agir ont expérimenté en quelque sorte la force décisive et le sentiment impérieux : *experimur, sentimus nos immortales esse;* Spinoza disait même, *nos aeternos esse*, ce qui peut être compris en un sens profondément vrai, car l'immortalité nous met en possession non pas d'une simple durée indéfinie, mais d'une participation à la vie éternelle où tout le devenir est assumé dans une unité inaccessible à l'émiettement et à la dispersion. Dans l'ordre moral, faisant écho sans le savoir à saint Ambroise et à maints mystiques, Kant attribuait à la décision suprême d'où dépend notre destinée un caractère de liberté intemporelle; car en agissant volontairement pour ce qui concerne l'orientation de notre vie raisonnable et de nos options fondamentales, nous nous plaçons dans la perspective d'une universalité et d'une pérennité sans lesquelles nous n'aurions pas même conscience de vouloir et d'agir librement.

Ainsi s'explique l'assertion d'après laquelle tout homme conscient de soi, même sous la forme la plus élémentaire, est réellement un métaphysicien, fût-ce à son insu. Il a une certitude — que les paroles et les illusions peuvent masquer ou éluder, mais non supprimer, ni réellement et légitimement contredire —, celle d'être supérieur et invulnérable à ce qui n'est que périssable.

Ce n'est d'ailleurs pas seulement dans l'ordre métaphysique que s'éprouve ce sentiment de l'éternel dont Aristote disait que par instants nous avons l'intuition de participer par la pointe de l'esprit à l'éternité divine, ἀθανατίζειν. Et c'est en ce sens qu'il ajoutait que l'ins-

tant, dans son indivisible unité, est ce qui donne le mieux l'idée de l'éternité.

Ce qui est plus saisissant encore, plus universel, plus populaire, c'est, dans les grandes douleurs et dans les grandes joies, l'impression profonde et irréfragable d'une réalité spirituelle vraiment indivisible et supérieure aux morcelantes fluctuations de la durée. C'est là que le cœur et la raison se réconcilient dans un même sentiment de l'impérissable. D'où cette persuasion et cette conviction que n'ébranlent point les contradictions brutales : à la mort, l'essentiel de l'homme ne meurt pas. Ainsi protestent ces raisons profondes de l'âme que la sèche raison méconnaît souvent, mais que les certitudes de l'amour, de l'art et de l'enthousiasme ne sauraient laisser infirmer.

II

Toutefois, il ne serait ni juste ni raisonnable de nous en remettre à un obscur élan du sentiment là où, dans la rigueur du terme, il n'y a point d'intuition, c'est-à-dire de vue directe et impérieuse. C'est pourquoi il reste légitime, il sera toujours utile et même indispensable d'appuyer et de préciser, par et pour les esprits réfléchis, la croyance spontanée de l'immortalité à l'aide de preuves confirmatives et purifiantes pour l'entendement critique. Tel est, en effet, le sens traditionnel et le bienfait toujours désirable des arguments psychologiques, moraux, métaphysiques qui, longtemps classiques, sont souvent aujourd'hui trop laissés de côté et injustement méprisés. S'ils ont perdu leur crédit séculaire, les causes en sont multiples : la première peut-être des raisons de ce discrédit, c'est qu'on a souvent détaché ces démonstra-

tions abstraites des témoignages concrets, des inférences spontanées, des certitudes vitales dont nous venons de rappeler la spontanéité naturelle, les racines profondes et les formes multiples. Si l'on ne met pas d'abord en lumière cette inviscération dans la nature humaine, on est porté à croire que les arguments dialectiques ont à susciter de fond en comble une conclusion dont on n'aurait aucune idée sans l'ingéniosité d'analyses notionnelles procédant d'une réflexion tardive ou même artificielle.

La vérité est toute différente de ces constructions subtiles. Les recherches sur ce qu'on a nommé l'âme primitive et la conscience que manifestent les plus anciennes traces des âges préhistoriques donnent en effet l'assurance qu'invinciblement l'homme, dans l'état même le plus rudimentaire, croit qu'à la mort tout n'est pas mort; et ce qui caractérise les traces de ce qu'on peut appeler l'ébauche d'humanité, c'est précisément le culte rendu moins à la dépouille mortelle qu'à ce qui lui survit impérieusement. La signification des rites funéraires, c'est de rendre hommage à l'invisible, à cette seconde vie, à ce monde transcendant que certain esprit « primaire » avec tout son scientisme est porté à méconnaître et à nier, mais que l'âme « primitive » affirme par ses actes à travers la variété même des superstitions et des images enfantines ou des témoignages décevants ; elle ne se trompe cependant point sur cette idée fondamentale d'une participation à une vie ultérieure ou même supérieure, celle d'une indestructibilité de l'esprit qui a eu conscience de soi, qui a connu et aimé.

Néanmoins, pour des esprits superficiels, il semble facilement que la puérilité et l'étrangeté des croyances à l'au-delà déconsidère l'idée même évoluée de l'immortalité, comme s'il s'agissait en elle d'une illusion périmée. C'est pour écarter cette spécieuse et très fausse allé-

gation qu'intervient utilement la réflexion critique avec tout le cortège historique et spéculatif des preuves rationnelles de l'immortalité. Ce n'est pas seulement à les exposer sèchement ou à les juxtaposer que doit tendre une recherche vraiment philosophique; il s'agit surtout d'en montrer les tâtonnements, les rectifications, les progrès spirituels, la vérité complémentaire, l'unité solidaire et les perspectives constamment purifiées et accrues sur la destinée que ces preuves ont pour mission d'ouvrir non seulement à notre connaissance, mais à nos intentions, à nos actes, à nos espoirs certains.

En ce rapide aperçu, nous ne saurions remplir ce cadre historique et doctrinal tout ensemble. Qu'il suffise d'indiquer que les diverses preuves de l'immortalité, comme celles qu'on peut donner de Dieu, se réfèrent toutes à une sorte d'argument ontologique (ainsi que nous l'avions montré)[1], mais que chacune, par le rayon qui lui est propre, amène notre regard à un unique foyer de certitude. C'est ainsi que l'étude de la conscience et des conditions mêmes de notre pensée et de notre connaissance rattache notre science actuelle et notre vie spirituelle à un ordre de vérité qui nous établit dans une destinée invulnérable à la dissolution et à l'anéantissement. Par suite aussi, nos aspirations congénitales, notre vie raisonnable et morale, liées à l'exercice d'une volonté libre, introduisent dans la conscience et la réalité de notre action un caractère supra-temporel, une initiative qui porte à l'infini ses conséquences et ses responsabilités. D'où il résulte que notre existence la plus person-

1. Ces vues sont développées en divers passages de la trilogie que j'ai publiée récemment en cinq volumes (*la Pensée*, 2 tomes, 1934, *l'Être et les êtres*, 1935, *l'Action*, 2 tomes, 1936 et 1937), à la librairie Alcan.

nelle ne s'abolit point dans les choses qui passent, mais qu'elle est grosse d'infinitude et de pérennité dans l'ordre spirituel qui conditionne toutes nos puissances de connaître et d'agir.

On pourrait ainsi déployer tout le contenu réel de notre vie présente en montrant qu'elle se fonde et qu'elle se pose non point sur le mobilisme périssable de ce monde, mais sur une vérité et une vocation qui dépassent absolument l'expérience limitée de notre existence mortelle, et qu'en un mot nous vivons déjà dans un autre monde qui est notre réelle patrie et où la rupture de la mort nous introduit pour une définitive naissance.

III

Nous comprenons dès lors la souveraine importance de ce problème de notre immortalité personnelle, car il ne s'y agit pas d'autre chose que de la signification de notre être, de l'orientation de toutes nos puissances, de l'explication de nos facultés présentes avec toutes les conditions dont elles procèdent, toutes les obligations qu'elles nous imposent, toutes les fins où elles doivent tendre, toutes les responsabilités qu'elles assument.

C'est à un double point de vue et sous une double forme qu'est donnée la réponse au problème de l'immortalité et que se révèlent les graves conséquences de la solution implicite ou explicite que chaque personne humaine ne peut pas ne pas y donner.

— D'une part, en effet, il n'est pas nécessaire de penser et d'agir expressément sous l'influence d'une notion définie et formulée de notre survie pour qu'il y ait effec-

tivement fidélité ou révolte à l'égard d'une croyance spontanée au devoir et à la survivance de la réalité transcendante que nous portons en nous. Rester fidèle à la conscience, être bon, servir la justice et remplir les obligations d'une âme sincère et généreuse, c'est déjà professer avec désintéressement une foi vive en ce qui ne meurt pas. Au contraire, s'attacher à des intérêts égoïstes ou collectifs en ce qu'ils ont de périssable et de restreint aux avantages de la vie terrestre avec ses passions utilitaires, orgueilleuses ou sensuelles, c'est pratiquement tuer en soi l'aspiration et, avec elle, la confiance et la soumission à un ordre définitif d'équité et d'indestructibilité. C'est ainsi que, d'une manière apparemment enfantine et presque anonyme, tant d'êtres humains avec une sorte d'abnégation d'autant plus méritante vivent déjà au-dessus du temps, au delà de la mort, sans retour sur leur égoïsme natif. En ce sens, Leibniz remarquait qu'aimer vraiment c'est songer moins à soi qu'au bien d'autrui, et que, par là, nous accomplissons la volonté présomptive de Dieu et participons à son éternel dessein, à son propre vouloir : *amare id est delectari felicitate aliena;* et il parlait d'une sorte d'équivalence entre aimer comme il faut tous les hommes et aimer effectivement Dieu, écho en cela, peut-être à son insu, du texte évangélique où le Christ signifie qu'avoir accompli les œuvres de miséricorde c'est, fût-ce sans le savoir, l'avoir vêtu, soigné, aimé lui-même et, par là, être entré déjà dans le royaume et inaugurer la vie éternelle.

— D'autre part, il n'est pas superflu d'adjoindre à cette confession pratique et à cette ébauche d'immortalité une connaissance explicite qui la fortifie, la précise, la met à l'abri des doutes et des dénaturations. C'est Leibniz encore qui a formulé cette importante vérité :

« Il y a, certes, un degré de bonne morale, indépendante de la croyance en la vie future, déjà inchoative en nous; mais il faut convenir aussi que la connaissance démontrée de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu porte la morale à son comble. » Il n'est peut-être pas inutile, dans notre monde contemporain, de compléter ces affirmations positives par une argumentation *a contrario* mettant sous nos yeux les conséquences d'une négation de toute vie future et de toute immortalité personnelle, comme de toute transcendance divine et de toute destinée participant à l'infinie charité. Considérer, en effet, les êtres humains comme les cellules passagères d'un organisme analogue aux bêtes de proie, c'est ramener l'histoire de l'humanité à cette concurrence animale qui ne connaît d'autre loi que la force des appétits, la brutalité ou l'astuce des moyens. Et si là était vraiment la vérité de la nature humaine, il serait logique, comme nous venons de l'entendre prescrire, de sacrifier sans merci les vies par millions, d'interdire le deuil des morts et la prière pour les victimes. Tant il est vrai que le problème de l'immortalité est la pierre de touche qui révèle la valeur des doctrines, la clef qui ouvre le mystère de la vie, le trait de lumière qui manifeste le secret des consciences.

*
* *

La conclusion que suggère cette esquisse, c'est qu'en effet tous ne sont pas également compétents pour discerner la solution véritable du problème qui n'est pas seulement d'ordre spéculatif, mais qui réclame des dispositions morales et une expérience vitale. Les hommes de plaisir ou d'ambition terrestre s'imaginent volontiers être plus compétents (parce qu'ils sont blasés) que les

âmes simples et purement fidèles à leur conscience. Pourtant, c'est le contraire qui est vrai : en s'attachant aux biens finis et périssables, on se ferme la vue et l'accès des réalités seules permanentes, selon la parole : *per ea quae videntur et non sunt ad illa quae non videntur et sunt*. Il n'est donc pas surprenant que l'expérience du devoir donne justement la certitude que ce qui doit être; τα δέοντὰ, c'est cela même qui sera, τα μέλλοντὰ; car ce qui doit être, ce sera, pour l'homme juste et bon, le bien possédé et le bonheur, pour le méchant, la privation et la désespérance; selon une parole de saint Ambroise, en effet, *in suo aeterno peccat malignus homo, bonus autem jam vivit in illo de quo scriptum est, solus Deus est bonus*; ce qui sera donc, c'est déjà ce qui *est* invisiblement, ce qui, sans que nous le discernions encore, installe notre raison, notre volonté, notre vie dans la vérité, le bien, l'absolu, l'éternel, *argumentum non apparentium, spenrandarum substantia rerum*.

Mais si notre être commence dans la durée, s'il est destiné à une vie immortelle, c'est à la condition de s'unir à ce qui est transcendant au devenir. C'est pourquoi le sens de notre immortalité nous prépare non pas tant à un changement dans la suite du temps qu'à une transformation d'état, mutation à laquelle dès cette vie mortelle nous devons contribuer parce que, ayant commencé dans la durée et ne pouvant être dits qu'immortels, c'est-à-dire au-dessus du devenir, nous ne pouvons posséder l'immortalité qu'en intégrant en nous dès la vie actuelle l'éternité toujours présente.

Qu'on réfléchisse, en effet, à l'étrangeté d'un être qui a commencé dans le temps où il voit autour de lui tout s'abîmer dans le devenir et se perdre dans le passé, mais qui a cependant le désir, l'obsession de la pérennité.

N'est-ce point qu'il se trouve comme écartelé entre la connaissance ou la jouissance de ce qui est périssable et l'estime de ce permanent auquel il aspire comme à l'absolu bien et à la parfaite vérité? S'il cède à l'attrait du périssable il s'expose à la déception perpétuelle, à l'obnubilation de l'esprit, à l'endurcissement du cœur et en arrive à nier tout ce qui dépasse les horizons finis où il s'est enfermé sans s'y rassasier jamais. Si, au contraire, fidèle à ses plus profondes aspirations, l'homme, né dans le temps, reste docile à son infinie inspiration, comment peut-il se libérer des données passagères, où l'attend le naufrage final, pour se suspendre à la fixité de l'ordre éternel qui conférera à sa vie éphémère une consistance indestructible? N'est-ce point en pénétrant sa mortalité native des réalités supérieures qui, elles, n'ont ni commencement ni fin, c'est-à-dire en s'insérant dans ce qui est transcendant, en s'éternisant, en comprenant que nous n'aurions pas conscience de la durée et de la mort si nous n'étions pas faits pour l'éternité? Et cela non point par une nécessité indépendante d'un libre vouloir, mais d'après une destinée dont nous contribuons à être les artisans pour une vie ou pour une mort que notre immortalité personnelle rend indélébile. C'est ainsi que nous ne devons, que nous ne pouvons pas nous confier indifféremment à une survie qui se prolongerait automatiquement sans que nous ayons à nous en soucier d'avance et à en mesurer les conséquences contradictoires. Nous voyons par là que, d'une part, l'immortalité résume en elle la double idée d'une vie qui a commencé pour ne plus finir et l'idée d'une option irrécusable qui nous rattache ou qui nous oppose, pour notre salut ou notre perte, à une éternité de vie transformante ou d'une seconde mort qui, elle, ne meurt pas.

*
* *

Ainsi, du point de vue simplement philosophique et dès l'ordre naturel, la certitude rationnelle et morale de l'immortalité personnelle doit être normalement affirmée, en dépit des apparences troublantes et du caractère mystérieux qui soustrait cette survivance aux preuves expérimentales et aux précisions définies. Notre être spirituel est tel que, selon une parole des Livres Saints, il est inexterminable : une fois posé dans le réel, il ne peut plus être anéanti, non point en tant que réalité seulement physique, mais en tant qu'esprit né pour se connaître et aspirer à l'infini. De plus, la responsabilité qui dérive d'une libre option du vouloir essentiel ne saurait être légitimement méconnue, comme s'il s'agissait d'une autre existence indépendante de nos actions humaines.

Toutefois, la révélation chrétienne, en confirmant ces données de la saine raison et de la conscience fidèle à la lumière, garantit et précise notre aspiration vers une immortelle et transcendante destinée. Elle nous instruit de toute la portée de nos actes : car nulle vie humaine parvenue au sentiment d'être placée en face d'options, *in manu consilii sui*, ne saurait échapper à l'alternative d'accueillir ou de refuser, fût-ce sous des formes anonymes, l'influx de la grâce sollicitant l'âme, conformément à la vérité dont nous instruit la foi, *Deus vult omnes homines posse salvos fieri*; et c'est ce qui nous donne de comprendre comment à ceux qui n'ont pas il sera justement ôté même ce qu'ils croyaient avoir, tandis qu'à ceux qui ont et qui surent amasser avec le Christ de quoi acheter la perle précieuse il sera infini-

ment ajouté par Celui qui a dit : Qui n'amasse pas avec moi dissipe.

Ce qu'ajoute encore la révélation chrétienne, c'est, en même temps que ces sublimes perspectives spirituelles, la promesse qu'aucune philosophie, qu'aucune autre religion n'avait osé offrir ni pu lier à une doctrine de transformation idéale et d'union divine, celle de la résurrection de la chair dans la vie éternelle où se retrouvent et s'accomplissent toutes les aspirations des créatures « solidifiées », selon un mot de saint Augustin, dans leur union avec le Dieu créateur et sanctificateur : *non distentus et dilaceratus in omnibus, sed extentus per omnia et super omnia, solidabor in Te, forma mea, Deus.* Par là se réalise en sa plénitude cette vision qu'un saint Paul n'a pas osé décrire tant elle excède nos moyens humains de prévision et d'expression, *beata pacis visio*, mais dont la seule anticipation, même informulée, doit suffire à fortifier nos âmes contre ces affres de la mort corporelle qu'un saint Bernard lui-même avouait sentir au lit d'agonie d'un des siens : *mortem meam et meorum horreo.* Mais précisément, c'est l'acceptation généreuse de ce déchirement du voile et de ce dépouillement des choses périssables qui sert de preuve à l'amour du parfait et de péage au véritable *natalis dies* en renouvelant pour chaque élu du Christ ce défi du triomphe apparent et provisoire d'une séparation contre nature : ô mort, où est donc ta victoire ?

MAURICE BLONDEL.

Autour du problème des Peines de l'enfer

Le dogme de l'enfer est un de ceux qui présentent pour la pensée moderne les plus grandes difficultés. Ed. de Hartmann en a pris prétexte pour reprocher à la conception monothéiste catholique une sorte de « monosatanisme ». De leur côté, Stuart Mill et Paulsen ont affirmé que, selon ce dogme, c'est en définitive Satan qui est vainqueur : il a plus de succès que Dieu par son amour et que le Sauveur par son œuvre rédemptrice.

L'évolution de la doctrine de l'enfer au sein du protestantisme, durant le siècle dernier, reflète ces difficultés de la pensée moderne. Schleiermacher, Alexandre Schweizer, Tröltsch ont essayé de faire revivre la vieille doctrine origéniste de l'apocatastase. J. A. Eberhard mettait en doute l'éternité des peines. Rothe, Wendt, Nietsch, Plitt, admettaient un anéantissement des impies. Ritschl et Koestlin estimaient qu'on ne peut rien dire de certain sur le sort définitif des méchants.

Quant aux Juifs, on sait qu'ils sont assez réservés au sujet de l'immortalité personnelle. L'idée d'un châtiment et d'une souffrance éternelle est pour eux une pierre de scandale. Haufman Kohler déclare intolérable la conception d'un monde de jouissance éternelle sans devoirs, et d'un monde de souffrance éternelle sans but moral. La notion d'un ciel, comme monde de joie éternelle sans devoirs, lui semble superficielle. L'idée de tourments éternels lui paraît porter une atteinte grave

aux attributs divins, car on ne voit pas, estime-t-il, à quelle fin Dieu permettrait ces tourments. Très nombreux sont aujourd'hui ceux qui pensent de la sorte.

Ces refus du dogme de l'enfer s'inspirent de principes différents. Idée trop superficielle du péché; idée fausse de la doctrine chrétienne de Dieu; tendance à mettre au premier rang, comme fin de la création, la béatitude des créatures, au préjudice de la gloire de Dieu à procurer par la perfection des créatures. Nous n'avons pas à nous étendre sur tous ces points.

On voudrait s'arrêter spécialement à certaines difficultés qui, jusqu'ici, n'ont pas été traitées avec toute la clarté désirable par les théologiens catholiques. On sait bien que toute faille dans la construction spéculative, toute dureté non absolument nécessaire dans la manière de présenter le dogme, contribuent à rendre plus difficile la tâche de l'apologète, obligé de discuter avec les penseurs hostiles à la doctrine chrétienne de l'enfer. En théologie dogmatique, la saine conception des attributs divins dépend beaucoup de la manière dont on se représente la justice punitive de Dieu dans l'enfer. Les connexions entre la doctrine de Dieu et la doctrine de l'enfer méritent donc, à tous égards, d'être plus approfondies qu'on ne le fait communément dans les ouvrages classiques et les manuels de théologie dogmatique. Parmi les catholiques, l'unanimité sur le fait du châtiment éternel est parfaite. Nous pouvons nous dispenser d'en faire la preuve. La distinction entre la peine purement négative de la perte de la vision de Dieu (*poena damni*) et la peine positive (*poena sensus*) est certaine. Il est certain aussi que le corps, après la résurrection, aura part à la peine.

Mais, sur la nature des peines, rien n'est défini.

L'idée du feu, dont parle si souvent la Sainte Écriture, joue un grand rôle dans l'intelligence de la peine du sens. Aujourd'hui la plupart des théologiens, on le sait, admettent l'existence d'un feu matériel, de nature spéciale. Dans l'antiquité, non seulement Origène

et ses disciples, mais des Pères de tout premier rang, des saints comme Grégoire de Nysse, Ambroise et Jérôme, interprétaient au sens métaphorique les textes relatifs à ce feu. Il y a cependant chez ces Pères des passages favorables à l'interprétation réaliste. Saint Augustin incline parfois vers l'interprétation métaphorique, par exemple dans le *De Genesi ad litteram*[1]. Dans un autre passage, il se prononce pour un feu spécial créé par Dieu, et dont la nature nous est inconnue[2], sans incriminer pour autant l'orthodoxie de ceux qui pensent autrement que lui sur ce point.

A l'aurore des temps modernes, Ambroise Catharin rompit des lances en faveur de l'interprétation métaphorique. Plus près de nous, Möhler et Klee parlèrent dans le même sens. Mais, d'une manière générale, les théologiens admettent un feu réel spécial et y voient un moyen extérieur de châtiment créé par Dieu. Assez rares sont ceux qui s'abstiennent de se prononcer.

Les exégètes catholiques modernes sont plus réservés que l'ensemble des théologiens. Dans son commentaire sur saint Matthieu (xxv, 41) le P. Lagrange ne dit pas un mot de la nature de ce feu. Commentant le passage de Marc (ix, 43) relatif au « ver qui ne meurt pas » et au « feu qui ne s'éteint pas », il écrit :

« Victor et Théophyclacte entendent le feu et les vers du remords de la conscience. On ne saurait préciser le symbolisme à ce point. Loisy dit plus justement : « Ces « vers ne désignent pas le remords de la conscience, mais « une peine horrible et dégoûtante, dont ils sont l'ex« pression figurée. Le feu indique le caractère cuisant de « cette peine, qu'on ne doit sans doute pas entendre non « plus dans un sens purement spirituel, la pensée de l'au« teur flottant plutôt entre la métaphore et la réalité » (1, 80 s.). Et il est certain que tout ce passage contient beau-

1. Lib. XII, c. xxxii.
2. *De Civitate Dei*, lib. XXI, c. x.

coup de symbolisme » (Marc, IX, 43, p. 252). Ce passage de Marc est interprété de manière analogue par Schanz, Bisping, Scheeg et même Knabenbauer, qui, d'ailleurs, comme Schanz, se décide, dans son commentaire sur saint Matthieu, après une longue enquête et sans fournir d'arguments décisifs, pour l'interprétation réaliste du feu.

Dans son commentaire sur l'Apocalypse, le P. Allo garde un silence complet sur la nature du feu éternel. On a ainsi l'impression que les exégètes sont peu enclins à trouver dans le Nouveau Testament l'affirmation d'un feu matériel.

On doit en tout cas remarquer, avec Ch. Pesch, que l'Église a toujours laissé libre l'interprétation symbolique du feu de l'enfer. Des théologiens contemporains ont tendance à censurer cette interprétation en s'appuyant sur un décret de la Pénitencerie, en date du 30 avril 1890. Mais ce décret n'est qu'une mesure pratique, destinée à combattre un mouvement local tendant à ridiculiser, dans le peuple chrétien, l'idée d'un feu matériel en enfer. Ce n'est pas une condamnation doctrinale de l'interprétation métaphorique. Sur ce point, la spéculation théologique a le champ libre.

***

On doit d'abord tenir pour certain que les peines de l'enfer ne sont pas, en tout premier lieu, des peines médicinales, ni destinées avant tout à intimider les pécheurs encore vivants sur la terre. Si ce dernier résultat est obtenu, c'est là un effet secondaire. Quant au damné, il n'est pas susceptible d'amélioration, et la peine est, à son égard, rétributive, vindicative. Ce n'est pas un moyen pour une fin, c'est en quelque sorte une fin à elle-même. Elle fait rentrer dans l'ordre par la souffrance, celui qui, par le péché, est sorti de l'ordre

divin du monde. *Souffrir le mal* est une suite de *faire le mal*. Il faut maintenir ce principe, contre Kohler et Schell. Sans doute il faudra montrer en quoi consiste finalement ce retour à l'ordre par la peine, mais l'idée d'une souffrance-châtiment, d'une peine vindicative, n'a en soi rien d'absurde.

Ceci dit, il est extrêmement important de savoir si le châtiment de l'enfer porte avant tout, ou principalement, le caractère d'une peine positivement infligée par l'autorité, ou si elle n'est qu'une sorte de maturation et d'achèvement, de suite naturelle du péché, par rapport à quoi Dieu n'a pas à intervenir activement.

Remarquons d'abord que le châtiment positif imposé par l'autorité, par un libre décret d'une volonté supérieure (comme c'est le cas des peines prévues par le droit pénal humain), n'a qu'une connexion extérieure avec l'œuvre mauvaise à punir. Un tel châtiment peut bien être indiqué par la raison, avoir une certaine proportion à la faute (exemple : la peine de mort pour celui qui a tué), mais le fait de son infliction, sa qualité et sa quantité, dépendent d'une interventon du supérieur. Ces peines infligées par voie d'autorité semblent donc entachées d'une sorte d'imperfection essentielle, viser plutôt à des effets finis, temporels, transitoires, qu'à une parfaite soumission du méchant à l'ordre. Nous n'avons pas de répugnance à admettre que Dieu punisse ainsi le péché sur la terre, au besoin, par intervention extraordinaire, mais on éprouve quelque malaise à penser que le châtiment définitif de l'Au-delà soit de cet ordre, et s'exerce ainsi par des moyens extérieurs.

Il en va autrement des peines résultant immédiatement du péché, contre la volonté du pécheur, et qui ont vraiment le caractère de peines, au sens religieux. La perte de la vision de Dieu par exemple est, en ce sens, une suite naturelle du péché. Le pécheur qui s'est séparé de Dieu doit supporter maintenant l'éloignement de Dieu. Il n'est pas nécessaire que Dieu fasse rien pour cela, il suffit qu'il laisse le pécheur au sort que celui-ci

a lui-même choisi. La mort et les peines de la vie, dont l'homme innocent n'était exempt que par grâce, présentent, depuis le péché originel, ce même caractère de suite naturelle du péché.

De grands théologiens, tels un saint Augustin, un saint Thomas, ont poussé très loin le souci de montrer, dans les peines qui atteignent les pécheurs par ordination divine, une suite naturelle du péché et de retrouver, autant que possible, ce caractère, même dans les peines infligées par l'autorité toute-puissante. A cet égard, d'ailleurs, saint Augustin allait plus loin que saint Thomas. Cependant il n'était pas en mesure de se dégager complètement de la notion de peine infligée par l'autorité. Les distinctions de saint Thomas entre *peine contractée* et *peine infligée*, entre *peine taxée* et *peine concomitante* ne coïncident pas avec celle que nous avons introduite, entre peine suite naturelle de la faute et peine positivement infligée par voie d'autorité[3].

Saint Augustin ne se lasse pas de faire remarquer la connexion intime entre la vertu et la béatitude. Il considère le péché comme une déperdition d'être et de force, un acheminement au néant. « De même que celui qui ne veille pas, dort, ainsi celui qui ne fait pas ce qu'il doit, doit souffrir sans délai ce qu'il doit, car, si grande est la béatitude de la justice, que personne ne peut s'en éloigner sinon en se précipitant dans le malheur[4]. »

3. *De Malo*, q. 4, a. 8; cf. *Sent.*, II, d. 27, q. 1.

4. « Quia enim nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit, aut reddit amittendo quo bene uti noluit. Itaque, si non reddit faciendo justitiam, reddit patiendo miseriam : quia in utroque verbum illud debiti sonat. Hoc enim etiam modo dici potuit quod dictum est. Si non reddit faciendo quod debet, reddet patiendo quod debet. Nullo autem temporis intervallo ista dividuntur ut quasi alio tempore non faciat quod debet et alio patiatur quod debet, ne vel puncto temporis universalis pulchritudo turpetur ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae. Sed in futurum judicium servatur ad manifestationem atque ad acerrimum

« La misère intérieure qui pénètre en l'intime du pécheur, comme une vengeance cachée, apparaîtra en pleine clarté au jour du jugement[5]. » « Ce qui, pour l'homme commettant le péché, était délectation, sera, pour Dieu punissant, instrument de châtiment[6]. » « L'orgueilleuse exaltation de la créature contre Dieu n'est pas seulement cause de la ruine, elle est déjà ruine elle-même. De même la subordination de l'esprit au pouvoir de la sensualité est déjà châtiment et autopunition[7]. » L'âme se perd en s'abandonnant aux biens du monde. « Elle s'est éloignée de lui et elle n'est pas demeurée en soi-même. Elle est à la fois repoussée et exclue d'elle-même, et répandue sur les choses extérieures[8]. » Le pécheur « est saisi par une autre vie qui, en comparaison de la vie supérieure, est une mort, mais qui cependant est régie par l'administration de la Providence divine, laquelle met toutes choses à leur place et rend à chacun selon ses mérites[9] ». C'est l'idée de la restauration de l'ordre par la punition et en même temps l'affirmation d'une action punitive de Dieu.

sensum miseriae, quidquid nunc occultissime vindicatur. Sicut enim qui non vigilat dormit, sic quisquis non facit quod debet, sine intervallo patitur quod debet, quoniam tanta est beatitudo justitiae, ut nemo ab ea nisi ad miseriam possit abscedere... » (*De libero arbitrio*, III, 44).

5. Voir note précédente.

6. *Enar.* in ps. VII, 16... « Ut intelligamus unicuique homini supplicium fieri de peccato suo et ejus iniquitatem in poenam converti : ne putemus illam tranquillitatem et ineffabile lumen Dei de se proferre unde peccata puniantur; sed ipsa peccata sic ordinare, ut quae fuerunt delectamenta homini peccanti, sint instrumenta Domino punienti. »

7. *De Civitate Dei*, lib. XIII, c. XIII; lib. XIV, c. XV.

8. *Sermo* 142, 3 : « Recessit ab illo (Domino) et non remansit in se : et a se repellitur, et a se excluditur, et in exteriora prolabitur. »

9. « Homo superbus et curiosus et lascivus effectus excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit » (*De lib. arbit.*, II, 53).

Selon saint Augustin, le péché est comme un feu allumé par l'homme au dedans de lui, à savoir la concupiscence qui brûle après l'action. Il est aussi aveuglement de soi-même, dont la suite naturelle est la cécité du cœur. C'est enfin un buisson d'épines, à l'intérieur duquel les épines, si elles ne doivent sortir qu'au jour du jugement, sont déjà contenues.

Dans le passage suivant, saint Augustin exprime, avec une clarté particulière, l'idée que, à proprement parler, Dieu n'impose pas le mal quand il punit le pécheur, mais qu'il l'abandonne à ses maux : « Cum ergo punit Deus, ut judex punit eos qui legem praetereunt, non eis inferens de seipso malum, sed in quod elegerunt eos expellens, ad complendam summam miseriam [10]. »

On trouve donc chez saint Augustin une tendance à concevoir la peine éternelle comme suite naturelle du péché, mais on trouve aussi, conjointement, l'idée d'un feu infernal créé comme instrument spécial de châtiment.

Pour saint Thomas, le péché mortel est aversion de la fin dernière, et donc destruction du principe de la vie morale, mort de l'âme, dont le pécheur ne peut ressusciter de lui-même. Le coupable de péché mortel devra donc être éternellement privé de la fin dernière. Il s'est de lui-même exclu de la communauté des bienheureux, rendu indigne de leur société. Saint Thomas considère, en outre, l'activité morale de l'homme à la manière du mouvement naturel par lequel toute créature atteint sa fin. Ainsi, par exemple, les plantes doivent fleurir pour porter du fruit. Le malade doit suivre un traitement pour recouvrer la santé, le coureur ne gagne le prix, le soldat ne remporte la victoire qu'en faisant des exercices proportionnés à la fin poursuivie. De même, pour arriver à la vie éternelle, l'homme doit suivre les voies tracées par Dieu; s'il s'en écarte, il n'atteint pas la fin. Sans doute, la violation de l'ordre moral par l'homme

10. *Enar.* in ps. v, 10; cf. *Enar.* in ps. IX, 10; *Epist.*, CII, 25.

est chose volontaire; par suite, l'obtention ou la non-obtention de la fin n'est pas purement naturelle, mais porte le caractère de récompense accordée ou de châtiment infligé par Dieu, qui a donné la loi de l'agir.. Le châtiment est réglé d'après le principe de l'équité. Il est équitable, juste, que le pécheur, qui s'est attribué plus qu'il ne lui revenait en préférant sa volonté à la volonté divine, souffre maintenant quelque chose de la part de Dieu. Ainsi l'injustice est réparée. C'est une suite naturelle de l'atteinte portée à l'ordre moral, que celui qui en est le gardien exerce la justice contre qui l'a violé. Saint Thomas déduit de là également l'éternité des peines. En commettant le péché mortel, l'homme préfère la courte jouissance d'un bien passager à la jouissance éternelle de la fin dernière. Il aurait donc, à plus forte raison, préféré jouir toujours du bien passager. Par conséquent, il est juste qu'il soit éternellement privé de la fin dernière. De même est-il juste que, pour la jouissance interdite d'un bien passager, inhérente à tout péché, le pécheur, contre sa volonté, éprouve de la douleur, et qu'il soit soumis, dans l'enfer, à l'action punitive de la matière, en châtiment de l'asservissement volontaire de son esprit au désir des biens matériels.

Ce dernier argument explique le châtiment du feu de l'enfer pour certaines catégories de péchés, dont il ne saurait d'ailleurs être question pour les anges. Mais cette sorte de peine demeure encore essentiellement, à ce qu'il semble, une peine infligée du dehors par voie d'autorité, par comparaison avec la perte de la vision de Dieu ou avec les souffrances terrestres de la maladie et de la mort, châtiment du péché d'Adam et conséquence de l'ordre naturel des choses, une fois perdu l'équipement surnaturel en châtiment du péché.

Le châtiment par le feu de l'enfer présente nécessairement ce caractère. Dieu y inflige tout exprès une souffrance à sa créature. Il y a là quelque chose qui, s'il s'agit d'un état définitif de la créature, ne convient pas parfaitement à Dieu et fournit prétexte à attaquer la con-

ception chrétienne de Dieu. Car Dieu agit toujours avec miséricorde à l'égard de la créature, même quand la justice exige qu'elle soit punie. Cause et fin dernière de toutes créatures, il peut facilement les châtier par un simple non-agir. Il y a lieu aussi de remarquer qu'un châtiment qui n'a avec le péché qu'une connexion extérieure, quoique raisonnable, proportionnée, ne servira à la glorification de Dieu que d'une manière extérieure aussi. Et il semble que ce soit nécessairement le cas de tout châtiment imposé du dehors par voie d'autorité, sous forme de sensations douloureuses. L'homme destiné par son âme à participer à des valeurs spirituelles objectives éprouve de la joie à réaliser et souffre de manquer son idéal spirituel. L'artiste souffre de l'écart entre son idéal artistique et la réalisation imparfaite dans l'œuvre de l'art. On dit que saint Thomas, vers la fin de sa vie, voulait brûler sa *Somme théologique*, parce qu'il reconnaissait combien, tel un tas de paille, elle restait loin de l'éclat d'or de la vérité divine. La douleur du repentir naît de la perception spirituelle de la tension entre l'idéal moral et la réalité de la vie morale personnelle.

La douleur est ainsi la proclamation du droit de l'idéal à être réalisé. On peut dire encore qu'elle est l'expression de ce qu'une créature capable de sentir devrait être, lorsqu'elle est soumise de fait à un état de privation.

C'est, ontologiquement parlant, une perfection qu'un être, apte par nature à sentir, sente effectivement la douleur, quand il est dans l'état de privation. S'il n'éprouve pas de douleur spirituelle, parce qu'il est trop superficiel ou vicieux, par suite d'une intoxication cérébrale, cet empêchement à l'exercice actuel d'une perfection ontologique est en soi privation et principe d'une douleur. C'est, en tout cas, à regarder les choses ontologiquement, une plus grande imperfection que la perception de la douleur.

S'il est vrai que, dans l'autre vie, la perfection est

réalisée et l'imperfection évacuée, il est certain que l'homme y éprouve douloureusement l'écart entre l'idéal que Dieu lui proposait et son état effectif d'imperfection.

L'idéal glorieux, prévu par Dieu pour l'homme, comprend, à la fois, l'achèvement formel du bienheureux par la lumière de gloire (qui le rend immédiatement apte à l'union avec Dieu même), et l'union avec Dieu contemplé par l'intelligence *sicuti est*, sans aucun intermédiaire d'image intellectuelle créée, aimé et goûté d'une manière immuable. La gloire pénètre toute la substance de l'âme et, après la résurrection, s'étend au corps, qui participe à ses splendeurs. L'exclusion de Dieu, la peine du dam intéresse donc tout l'homme, âme et corps, et le force à vivre dans un état qui, pris formellement, est distant presque à l'infini de l'état prévu pour lui, et qui le sépare définitivement de la valeur absolue, de la vie parfaite, de la Source originelle de tout être, qui voulait se donner à lui en partage. Si cette exclusion de Dieu et de l'achèvement formel de l'âme par la lumière de gloire, est éprouvée par le damné, et on ne peut douter qu'elle le soit, cela ne peut aller sans une profonde souffrance, non seulement pour l'âme spirituelle, mais aussi pour le corps. Telle est, brièvement exprimée, l'idée fondamentale qui fait parfaitement comprendre ce qu'est le tourment de l'enfer, même pour le corps, c'est-à-dire qui explique la peine du sens dans toute son extension. L'exclusion de Dieu et la privation de cette qualité créée qui unit la créature à Dieu, à savoir la peine du dam, forme donc la base des tourments positifs.

La tension, l'écart entre l'état réel du damné et la perfection voulue par Dieu pour lui, cause de la souffrance de l'enfer, existe en germe dès cette vie dans le pécheur privé de la grâce sanctifiante. S'il n'éprouve pas ici-bas cette tension comme tourment infernal, la raison première en est qu'ici-bas l'homme est membre d'un monde encore imparfait, avec lequel il est en relation d'échanges et qui lui donne la possibilité de mener

une vie purement naturelle de perfection inférieure. D'ailleurs, la révélation nous enseigne que, déjà, dans cette vie, la maladie, la souffrance et la mort sont la suite du péché d'Adam et qu'ainsi la déchéance de l'ordre surnaturel voulu par Dieu produisait déjà, dans l'état de voie, de la souffrance, sans que Dieu eût besoin d'introduire et d'organiser positivement aucun châtiment particulier.

Si maintenant nous voulons comprendre pourquoi, dans l'Au-delà, à la différence de ce qui a lieu en ce monde, le péché mortel produit cette extrémité de souffrance, il importe de ne pas considérer isolément la destinée éternelle de l'homme, mais de se rappeler que la nature tout entière va au-devant de la glorification. Saint Paul dit : « Car la création a été assujettie à la vanité, non de son gré, mais par égard pour celui qui l'a soumise, avec un certain espoir, parce que la création elle-même sera délivrée de l'esclavage de la corruption, pour participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rom., VIII, 20-21). Et saint Pierre : « Nous attendons, selon la promesse de Dieu, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habite » (II Petr., III, 13). Saint Jean dit de son côté : « Et je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre » (Apoc., XXI, 1).

Ce monde glorifié permettra-t-il aux damnés séparés de Dieu de mener, comme ici-bas, une vie naturelle de perfection inférieure ? Le penser serait évidemment contraire aux affirmations de la Bible touchant la séparation radicale des glorifiés et des damnés, l'opposition entre l'étang de feu ou l'abîme d'une part, et le nouveau ciel et la nouvelle terre d'autre part. Si nous admettons l'enseignement de saint Thomas sur la glorification du monde, ce serait, en dernière analyse, contraire à l'essence de cette glorification. L'homme glorifié, explique saint Thomas, n'aura plus besoin des créatures ni pour être conservé dans l'existence, puisqu'il sera incorruptible, ni pour parvenir à la connaissance intellectuelle de Dieu, puisqu'il verra Dieu face à face. Mais les yeux

de chair ne pouvant s'élever à la vision de la divine essence; pour qu'ils aient une consolation appropriée, ils contempleront la divinité dans ses effets corporels, en lesquels apparaîtront les indices manifestes de la divine majesté : surtout dans la chair du Christ, et dans les corps des bienheureux et dans tous les autres corps, et c'est pourquoi il faudra que même les autres corps reçoivent de la divine bonté une influence plus grande, qui ne changera pas leur espèce, mais leur ajoutera une certaine perfection de gloire. Ce sera là la rénovation du monde. Le monde sera donc renouvelé, en même temps que l'homme sera glorifié (Supplément, q. 91, a. 1). « Ces dispositions nouvelles des corps ne seront pas naturelles, ni contre la nature, mais au-dessus de la nature, comme la grâce et la gloire sont au-dessus de la nature de l'âme » (*Ibid.*, ad 4). Dans le même sens témoigne l'idée que la gloire de Dieu rayonnera de telle sorte des créatures glorifiées que les bienheureux pourront, de leurs yeux de chair, voir Dieu en elles, un peu comme on voit sur la terre la vie d'un corps animé, bien que la vie ne soit pas un sensible *per se* (I^a, 12, ad 2)[11].

11. Voici ce beau texte où saint Thomas commente et explique ce qu'avait déjà dit saint Augustin : « Il est très croyable, disait l'évêque d'Hippone, que nous verrons les corps du monde nouveau, du ciel nouveau et de la terre nouvelle, afin de voir en toute clarté Dieu partout présent et gouvernant même l'univers des corps; non à la façon dont les réalités invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées, mais comme nous voyons les hommes parmi lesquels nous vivons vivre et exercer des mouvements vitaux. Nous voyons cela en effet, nous ne faisons pas que le croire. »

Ainsi Augustin; sur quoi saint Thomas : « Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporeo, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis illis corporibus, divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis. »

Naturellement les créatures non spirituelles ne parviendront pas à la vision de Dieu. Leur nature n'est pas capable d'y être élevée. Mais elles auront part au parfait ordre céleste des choses, ordre dans lequel toute chose atteint sa fin, c'est-à-dire Dieu, chacune selon le mode de sa nature, si bien que la multiplicité et la beauté du Cosmos, loin de disparaître, sont transfigurées. Tous les ordres naturels sont saisis et achevés par l'ordre surnaturel. La glorification de la nature résulte de l'assimilation de son état à celui de l'homme qui reste sa fin.

Il est naturel que le corps des bienheureux prenne une part toute particulière à la glorification de l'âme à laquelle il doit être à nouveau réuni en unité essentielle. Dans la gloire, nous venons d'entendre saint Thomas nous le dire, il n'a plus besoin des autres créatures pour subsister : il reçoit immédiatement sa splendeur et son incorruptibilité de la gloire surnaturelle qui remplit l'âme confortée par la lumière de gloire et voyant Dieu face à face.

Au contraire, ce qui ne participe pas à l'ordre surnaturel mais reste étranger à cet ordre, n'a plus ni force ni valeur. Et hors de cet ordre surnaturel reste nécessairement quiconque n'est pas subordonné à Dieu comme fin dernière, c'est-à-dire tout damné. Il est dès lors éternellement séparé des bienheureux et du monde glorifié, livré aux ténèbres de l'abîme. Les échanges imparfaits qui avaient lieu entre les créatures dans l'ordre imparfait de ce monde n'ont plus lieu entre les damnés et le monde glorifié. Ils n'en reçoivent plus rien. Or nous savons que tous les organismes sont constitués en vue de ces échanges. Aucun organisme n'a en soi, indépendamment des autres, la plénitude d'être nécessaire à son existence et à sa perfection. Nous avons besoin de diverses formes d'énergie, calorique, chimique, etc., que nous empruntons à d'autres êtres. La qualité et la quantité des influx à nous nécessaires et par nous supportables varient, mais en des limites assez étroites. Que la limite supérieure ou inférieure soit dépassée, notre

organisme ne peut retenir la vie. Il est détruit partiellement d'abord, puis totalement. Toute destruction représente de la douleur, comme nous le savons par l'expérience de la faim, de la soif, des brûlures, etc.

Si donc les damnés sont en dehors de l'ordre social du Cosmos et des échanges qui s'y effectuent, il est impossible qu'il n'en résulte pas de souffrance pour leur corps, à moins que Dieu ne remplace miraculeusement, en les conservant dans l'existence, ce qu'ils recevraient de tels échanges. A ce miracle, le damné n'a aucun droit. L'élu, nous l'avons dit, n'a pas besoin de ces échanges, puisqu'il est conservé par la lumière de gloire, qui l'unit à Dieu même. Et c'est cela qui manque au damné. Nous devons donc admettre que l'exclusion du monde glorifié est pour eux cause d'une profonde et dure souffrance, tout particulièrement pour le corps.

Il faut tenir compte aussi à titre secondaire d'une autre source de souffrance corporelle pour le damné : l'affaiblissement intérieur de l'unité de son être, provoqué par le péché. L'homme est une unité spirituelle-corporelle. C'est dire que, dans le fonctionnement idéal, toutes les fonctions particulières sont subordonnées à la fin supérieure. La fin suprême est Dieu. Déjà saint Augustin explique par la séparation de l'esprit d'avec Dieu la condition pire du corps humain depuis la chute. Tant que l'esprit était subordonné à Dieu, il dominait sur les puissances inférieures; en se détournant de la fin dernière il brisa la force de l'unité et l'harmonie des tendances. Dans l'enfer, l'aversion de Dieu en s'éternisant doit éterniser aussi la souffrance et la maladie [12].

12. « Quapropter cum spiritus corpori praeponatur, morsque sit spiritus a Deo deseri; eaque sit poena in morte corporis, ut spiritus, quia volens deseruit Deum, deserat corpus invitus; ut cum spiritus Deum deseruerit, quia voluit, deserat corpus etiam si noluerit; nec deserat cum voluerit, nisi aliquam sibi vim, qua ipsum corpus perimatur, intulerit demonstravit Spiritus Mediatoris, quam nulla poena peccati usque ad mortem carnis accesserit, quia non eam deseruit invitus, sed quia voluit quando voluit, quomodo voluit » (*De Trinitate*, IV, 16).

Mais tout cela ne représente que les causes naturelles de souffrance pour les damnés. Ces souffrances résultent assez vraisemblablement de leur état, mais ce sont des souffrances d'ordre naturel, portées si l'on veut à l'extrême. Si l'on suppose que Dieu conserve les damnés dans l'être, malgré ce qui leur manque du côté des conditions de vie naturelle, parce qu'il les a faits pour être et leur a restitué par la résurrection une unité spirituelle-corporelle, le principe de leur souffrance, s'étendant aussi au corps, devra être cherché dans l'écart, dans la tension entre l'idéal et l'intégrité spirituelle-corporelle de l'homme naturel et la situation de fait, marquée par la tendance intérieure de la chute et par l'exclusion des échanges avec les autres êtres dans l'immense société du Cosmos. Peut-être faudrait-il concevoir ainsi le châtiment corporel infernal, temporel ou éternel, si l'homme n'avait été destiné par Dieu qu'à une fin purement naturelle.

Mais l'achèvement idéal de l'être humain — et cet idéal vaut également pour les damnés — n'est pas celui d'une simple intégrité naturelle. Eux aussi, les damnés, étaient positivement destinés par Dieu à la possession surnaturelle de lui-même, et ils devaient, en cette vie, se préparer à cette fin, avec l'aide de la grâce qui ne leur faisait pas défaut. Ils devaient avoir part, eux aussi, à la gloire du Dieu-Homme; la forme de Jésus-Christ, chef de toute la création, devait s'imprimer en eux. La mesure à leur appliquer à eux aussi n'est donc pas l'idéal de l'homme naturel, mais l'image du Dieu-Homme. La perfection naturelle devait se manifester comme à la suite de la perfection surnaturelle. Ceux qui se sont damnés devaient, comme membres vivants du Christ, être divinisés en eux-mêmes et avoir part à la vue et à la jouissance du Dieu-Trinité.

Mais cette divinisation ne signifie pas seulement, ainsi qu'on l'a déjà dit, surélévation de l'intelligence et de la volonté, mais bien surélévation de toute la substance de l'âme et rejaillissement de cette gloire sur le

corps. La tension, génératrice de souffrance, entre l'état de fait des damnés et l'idéal valable aussi pour eux, atteint donc jusqu'au surnaturel, jusqu'à Dieu même. La souffrance qui en résulte a donc un caractère surnaturel. Elle ne se limite pas à l'intelligence et à la volonté, comme puissances exclues de la vision et de l'amour de Dieu, mais elle pénètre jusqu'en l'intime de la substance et s'étend jusqu'au dernier membre du corps. Nous ne partageons donc pas l'opinion de certains théologiens, qui, suivant une pensée de saint Augustin et des explications de saint Jean Damascène, fondaient la nécessité d'un châtiment des sens sur le fait que le damné, n'ayant pas aimé Dieu, ne souffrait pas de l'avoir perdu. Cette théorie conçoit le désir de Dieu uniquement comme désir de la volonté élective, donc pas assez profondément. En vérité, c'est l'être tout entier de toute créature, donc aussi l'être tout entier de l'homme, qui est destiné à Dieu, à la participation surnaturelle de Dieu; il doit donc souffrir, jusque dans le plus intime de sa substance, lorsqu'il est définitivement éloigné de Dieu.

Dans l'autre vie, l'ordre surnaturel, déployé par Dieu dans toute son ampleur, compte seul. Dieu se donne lui-même à la créature : aux bienheureux dans la flamme et l'éclat de son amour et de sa joie; aux ensevelis dans le péché, comme feu qui consume et tourmente inexprimablement. Le mystère de la destination de la créature à la possession surnaturelle de Dieu et de la réalisation de cette destinée glorieuse se renverse et devient la souffrance des damnés. Et de même que le corps des bienheureux a part à la gloire céleste, le corps des damnés participe aussi dans l'enfer à ce renversement, à cette gloire retournée.

On le voit, les peines de l'enfer, ainsi entendues, ne sont pas un simple remords de la conscience, mais une vraie et profonde douleur atteignant l'ange déchu jusqu'au plus intime de sa substance spirituelle, et l'homme damné jusque dans son corps. Et cependant la

cause de cette souffrance, ce n'est pas l'action d'un instrument de supplice créé tout exprès par Dieu, mais seulement la perte de la perfection surnaturelle et de Dieu. Le châtiment qui consiste en douleur éprouvée n'est que l'effet plénier de ce châtiment qui consiste en la perte. Pour punir les pécheurs, Dieu ne fait rien de plus que de laisser s'épanouir pleinement l'ordre surnaturel auquel il destinait les créatures intelligentes.

Pour mieux saisir l'état des damnés nous pouvons encore faire les considérations suivantes.

Pour toute créature, y compris l'homme, Dieu est en vérité l'être le plus proche. Il porte et pénètre tout. Mais sa présence immédiate n'est pas, de notre part, l'objet d'une saisie immédiate. Créatures finies, nous sommes coordonnées à d'autres êtres finis, non au Dieu infini. Dieu est pour notre connaissance objet dernier. Nous n'atteignons sa grandeur que médiatement, tandis que nous connaissons immédiatement les choses finies, créées. En ce sens, elles nous sont plus proches. Il en est ainsi d'abord parce que Dieu veut laisser son déploiement naturel à notre nature spirituelle.

C'est par égard pour nous, qui ne pourrions absolument supporter le regard de Dieu sur nous aussi longtemps que nous sommes appliqués à cette sorte de connaissance finie. Mais dans l'Au-delà, ce qui nous semble dernier sera saisi immédiatement dans son immédiate proximité. La créature y sera en face du Créateur, sans l'intermédiaire d'aucune image créée. Et alors : ou bien elle se sera approprié la grâce divine qui lui était offerte, et se sera ainsi subordonnée à Dieu; et son face à face immédiat avec Dieu, ce contact très intime avec lui sera principe de participation à la vie divine elle-même, c'est-à-dire à la plénitude absolue de la valeur spirituelle; il sera la plus haute perfection, la vie la plus parfaite et la plus riche; — ou bien la créature ne se sera pas approprié la grâce, qui l'aurait ordonnée parfaitement à Dieu, parce qu'elle n'aura pas choisi Dieu pour fin dernière. Et elle n'aura pas d'accès à l'être divin,

elle sera écrasée par la proximité de Dieu. Le damné ne s'abîme pas comme Adam après la chute dans un ordre inférieur, mais à lui connaturel, qui lui assurait une perfection relative. La réalité dans laquelle il est plongé, c'est Dieu s'offrant immédiatement dans son unité et perfection absolue. C'est précisément l'assaut envahissant de toute part de l'être divin qui rend nécessaire dans l'Au-delà la possession de la lumière de gloire comme forme inhérente à l'homme. Le damné se trouve, la comparaison est bien pauvre, comme un homme qui devrait vivre dans une ambiance construite selon des formules mathématiques que non seulement il ne perçoit pas immédiatement, mais qu'il ne comprend même pas quand elles lui sont continuellement présentées, comme un homme qui devrait vivre, non dans un espace à trois dimensions, mais à *n* dimensions, et qui, par suite, n'aurait aucun accès à la réalité qui l'entoure, serait incapable de s'y coordonner, n'en recevrait aucun enrichissement vital, mais n'y trouverait que danger continuel et menace.

L'interprétation des peines de l'enfer que nous défendons laisse parfaitement place à la diversité des souffrances correspondant à la diversité des péchés, car l'état moral effectif de chacun et la part du corps aux privations morales doit être divers selon la nature et le nombre des péchés; et, dès lors, la tension par rapport à l'idéal doit se distinguer. Il y a une grande différence entre quelqu'un qui a péché seulement par infidélité et négligence du culte de Dieu, sans manquer aux devoirs naturels à l'égard de soi-même et du prochain, et quelqu'un qui a commis de graves excès contre soi-même et la justice sociale. Selon ces différences, leur accomplissement consistera en des degrés particuliers de tension par rapport à l'idéal de perfection exigée.

La théorie admise n'exclut pas non plus la possibilité d'une diminution des souffrances par Dieu (il ne s'agit pas d'une diminution progressive des souffrances d'abord subies en enfer, mais d'une remise partielle des

peines méritées, d'un châtiment moins grave que celui qui était dû). L'idée exprimée par saint Augustin est reprise par saint Thomas : *Minus puniuntur quam meruerunt*, dit-il des damnés. Si Dieu intervient dans le déploiement naturel de cette tension entre l'idéal de perfection et la réalité, c'est en faveur des damnés; c'est par un acte de miséricorde.

Nous avons encore à résoudre une question. Comment Dieu est-il glorifié par le châtiment des damnés ? Est-ce seulement par un triomphe extérieur, en quelque sorte moral, consistant en ce que le pécheur, au lieu d'atteindre le terme de son désir, arrêté dans le créé et donc désordonné, récolte la peine, est vaincu et humilié par Dieu ? Il n'y aurait certes pas grande objection à opposer à une telle manière de concevoir les choses. « Par l'action punitive de Dieu, pour parler comme D. v. Hildebrand, la dette existante est paralysée, vaincue par une nouvelle valeur : la justice. » Mais n'y a-t-il pas alors une partie de la création soustraite dans son être à l'accomplissement par Dieu et à la glorification de Dieu ? Ce reproche toujours sérieux porte, ce me semble, contre la théorie de Schell, laquelle d'ailleurs n'est guère satisfaisante à plusieurs autres points de vue. Selon cette doctrine, le feu de l'enfer n'est autre que la matière dans un état chaotique, reflétant le chaos moral intérieur des damnés, et punissant l'esprit et le corps. Même en cette hypothèse, les difficultés ne sont pas insolubles.

Mais l'hypothèse n'est pas très satisfaisante.

En quel sens donc les créatures glorifient-elles Dieu ? Tenons d'abord fermement que Dieu, en créant, conservant et achevant le monde, ne recherche ni n'obtient aucun accroissement quelconque de son être et de sa joie. Il est achevé et parfait en Lui-même. Il n'est pas non plus diminué en quoi que ce soit, du fait qu'il n'est pas honoré par les créatures spirituelles.

La glorification de Dieu par les créatures consiste en ceci qu'elles tiennent de Dieu un être véritable, quoique

dépendant, inachevé, non fondé sur soi-même, qui reflète en quelque manière la perfection divine, y participe et possède ainsi une valeur objective. Toute perfection accidentelle qui se surajoute n'est perfection que dans la mesure où elle reflète une perfection divine. Comme être imparfait, dépendant, relatif, toute créature est ordonnée à Dieu; Dieu, comme cause de l'être et de la conservation dans l'être, et de toute perfection, est en même temps et nécessairement pour la créature, le Bien le plus haut auquel elle soit orientée. Cette orientation à Dieu témoigne que la créature possède en soi un vrai bien, parce que venant de Dieu, mais précisément pour cette raison non absolu ni fondé en soi. Tout achèvement véritable d'une créature par une autre créature doit donc être ordonné à son orientation vers Dieu. Toute perfection de la créature correctement subordonnée à Dieu, obtenue au moyen d'actes seconds, représente aussi un bien et une valeur objectifs, qui reflètent Dieu et donc aussi une glorification de Dieu.

Il en va de même pour la glorification formelle de Dieu par les créatures spirituelles. Encore une fois, Dieu lui-même n'acquiert aucun accroissement de béatitude. Seule la créature éprouve un achèvement de son être et donc une augmentation de valeur. La créature raisonnable ou intellectuelle se réfère, consciemment selon sa nature, à son Créateur, elle reconnaît sa dépendance ontologique par rapport à lui, elle tend vers lui, comme vers le Bien suprême, et dans l'ordre établi par lui, vers les biens créés subordonnés à lui. Par cette activité qu'elle exerce à l'honneur de Dieu, selon la vérité de son être, la créature spirituelle et libre participe à l'ordre absolu, voulu par Dieu pour le monde créé. De cet ordre du monde, qui est précisément l'ordre de l'être, Dieu ne peut se départir. Ce serait un mensonge. Cela signifierait qu'il pourrait y avoir un être créé véritable, une vraie perfection, une vraie valeur, reposant sur soi-même et non plus subordonnée à Dieu comme à son premier point de départ et à sa fin dernière. Ce que Dieu

a eu en vue par la création, c'est donc la perfection ontologique des créatures, participant, à titre d'image, à sa perfection à lui, dirigée vers lui selon un ordre déterminé par lui. Ainsi donc la créature seule est comblée et enrichie par Dieu, et c'est en cette effusion sur elle de biens divins que consiste la glorification de Dieu.

La béatitude subjective de la créature capable d'éprouver du bonheur est le sentiment de la perfection de son être : il suppose cet achèvement, lui est nécessairement postérieur. Il n'y a de vraie béatitude subjective pour un être que dans la mesure où il prend conscience de son achèvement ordonné, véritable, authentique. Tant que le monde n'est pas encore définitivement achevé en Dieu, il se peut que la créature se contente subjectivement, dans le désordre, de valeurs partielles ou apparentes et ne jouisse pas du bonheur véritable.

Dans la perfection, l'achèvement définitif de l'ordre du monde, au-delà de cette vie, il ne lui est plus possible de se contenter de la porte. La joie du bienheureux dans le ciel, comme activité d'un être appliqué à la saisie par l'intelligence et à la jouissance des vraies valeurs, y compris la plus haute, l'absolue, est en même temps achèvement objectif véritable, authentique, de son être, et par là même glorification de Dieu.

Au contraire, comme nous l'avons déjà vu, la perception douloureuse d'un état de fait privatif est en soi ontologiquement plus parfaite que la non perception. La douleur des damnés résulte de la destination positive objective de leur nature au surnaturel et à Dieu même. Elle est la manifestation, la révélation de la bonté intérieure de leur nature créée par Dieu et destinée à Dieu, faite pour Dieu, si véritablement et objectivement bonne que, dans l'éloignement de Dieu par elle-même choisi, dans le cercle des valeurs qui ne sont qu'apparentes, elle doit être nécessairement malheureuse. Le damné a, par un acte de sa volonté libre, refusé de reconnaître Dieu comme le Souverain Bien, comme la valeur suprême à laquelle il devait se subordonner et vers laquelle il de-

vait s'orienter. Il lui a refusé l'honneur formel, celui que peut donner une créature libre. Mais s'il a pu ainsi gâter, corrompre, priver de valeur ses actes libres et l'état moral conditionné par eux, s'il s'est exclu de l'ordre surnaturel de la vision de Dieu, il n'avait cependant aucun pouvoir sur son être même, créé pour la glorification de Dieu, ni sur la grandeur de sa destinée dans la pensée de Dieu. La douleur terrible des damnés est la manifestation, la révélation de la bonté, de la noblesse, de la destinée glorieuse de la nature humaine ou angélique, c'est-à-dire des œuvres de Dieu qui s'insurgent contre leur dévaluation et leur diminution par le pécheur. Elle est, supposé l'éloignement définitif de Dieu, l'acte second qui les achève.

Le cri de douleur de la nature humaine tout entière, dans l'éloignement de Dieu et la domination du péché, est, en soi, la révélation de la bonté de cette nature et, par là même, de la bonté du Créateur. Il est en soi glorification et justification de Dieu. Mais le tourment de l'enfer ne révèle ainsi son sens le plus profond que si, au lieu d'être conçu comme châtiment infligé du dehors, on y voit le pur effet de la séparation d'avec Dieu.

L'action positive de Dieu à l'égard du pécheur dans l'Au-delà consiste donc en ce qui suit :

1) Il le conserve éternellement dans l'existence, parce qu'il l'a créé pour l'éternité. Le damné rend ainsi éternellement témoignage de la bonté miséricordieuse de Dieu, qui l'a appelé à l'être sans aucun mérite précédent de sa part.

2) Dieu le laisse dans le même état moral où il était en entrant dans son éternité. L'homme étant destiné à une vie éternelle dont la vie terrestre est la préparation, il est essentiel au plan divin qu'il n'y ait dans l'Au-delà aucune possibilité de conversion. Le pécheur s'est librement exclu de la fin dernière sans avoir en soi aucun moyen, ni, sur Dieu, aucun droit de réconciliation. C'est là ce qui révèle la justice de Dieu.

3) Mais l'application au damné de la mesure de l'idéal

surnaturel de perfection montre que Dieu l'avait destiné à la perfection surnaturelle de la vision et l'y avait appelé par la participation de sa grâce. L'application éternelle de cette mesure révèle donc aussi la justice de Dieu, puisque l'appel à l'achèvement surnaturel ne supposait, lui non plus, aucun mérite antécédent de la créature.

4) Enfin la miséricorde de Dieu se révèle encore particulièrement si, comme le pensent les théologiens, la souffrance est moindre que celle dont le péché avait rendu débiteur. Si la révélation de la miséricorde divine paraît ici affaiblie en un sens, du fait que la perception douloureuse de la tension ne correspond pas parfaitement à la tension effective entre la gloire de l'idéal et la misère de l'état réel, il y a à cela une compensation puisque, en un autre sens, il faut voir là précisément une remise miséricordieuse de la peine par la clémence divine.

Ainsi la justice et la miséricorde sont révélées et glorifiées ensemble dans la souffrance de l'enfer. L'aspect du déploiement de la souveraineté divine et l'action punitive positive apparaissent dans la rigueur inexorable avec laquelle Dieu permet, pour le pécheur, une souffrance opposée à sa volonté de damné, alors même que la peine de l'enfer n'est pas un châtiment imposé du dehors par voie d'autorité. Le pécheur est éternellement tenu en éveil pour l'éternel tourment. Il est éternellement conservé dans l'être, quoique la vie éternelle soit pour lui, sujet privé de sens et de valeur, pire que le néant même. Il est contraint de glorifier Dieu objectivement et il ne trouve pour soi que le tourment. Seulement, le moyen de châtiment n'est formellement pas autre chose que la bonté de l'être prêté et confié au pécheur en vue de l'achèvement surnaturel.

Les différences dans les tourments des damnés seront du reste conditionnées dans une large mesure par la miséricordieuse remise, sans mérite, de souffrances particulières correspondant à des péchés déterminés, remise

où Dieu manifeste sa pleine souveraineté, en faisant parler davantage la miséricorde à l'égard de l'un, la justice à l'égard de l'autre.

C'est ainsi que la peine infernale assure, non pas seulement par un ordre moral extérieur qui pourrait se manifester dans un châtiment imposé du dehors par voie d'autorité, mais en soi-même, dans son essence ontologique, la restauration d'un ordre parfait qui avait été troublé par le péché. Le péché subsiste, mais il doit servir immédiatement à un ordre grandiose qui lui est opposé et qui est un hymne éternel à la puissance, à la sagesse, à la justice et à la miséricorde de Dieu. Le tourment de l'enfer se révèle ainsi un vrai bien. Ce qui est un mal pour la subjectivité du pécheur, la douleur spirituelle et corporelle, est, ontologiquement, la victoire de l'être qui ne dépend que de Dieu sur les privations morales du pécheur et leurs suites.

Dans les raisonnements qui précèdent, une interprétation métaphorique spiritualiste du feu de l'enfer comme simple remords de la conscience, chagrin, etc., n'a absolument aucune place. Nous avons vu, au contraire, qu'il est possible de conserver dans toute son ampleur la peine du sens, tant pour l'ange que pour l'âme et le corps de l'homme, sans être obligé d'admettre un feu infernal créé tout exprès et uniquement pour tourmenter les damnés. On conserve ainsi aux tourments de l'enfer leur efficacité pédagogique, comme moyen de détourner du mal, et il devient en même temps plus facile de justifier la conduite de Dieu, relativement aux peines de l'enfer.

Le feu de l'enfer lui-même, en dernière analyse, disait justement Scheeben, n'est effectivement, sinon formellement, rien d'autre que l'éclat surnaturel tout-puissant de la divinité. Elle se donne à la créature, à l'élu, en partage éternel comme heureux achèvement de ses ultimes désirs et du commandement de Jésus : « Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait »; au damné, comme idéal éternellement consumant et souverainement efficace devant l'éclat duquel sa perfection trop

petite, crispée et recroquevillée en elle-même se consume en sa propre indignité. « Notre Dieu est un feu consumant. »

En de nombreux passages de la Sainte Écriture, le feu est le signe de la grandeur de Dieu et en particulier de sa toute-puissance victorieuse qui se venge de ses ennemis[13].

Ce n'est donc pas par hasard que l'image du feu, si familière à la Sainte Écriture, est choisie précisément pour caractériser d'une manière plus saisissante la victoire définitive de Dieu par le châtiment éternel de ses ennemis.

Breslau.

HERBERT DOMS.
Traduit par B. Lavaud.

13. V. g. Gen., XV, 17 : « Lorsque le soleil fut couché et qu'une profonde obscurité fut venue, voici qu'un four fumant et un brandon de feu passaient entre les animaux partagés. » — Ex., III, 2 : « L'ange de Iahvé lui apparut en flamme de feu au milieu du buisson. Et Moïse vit, et voici que le buisson était en feu et le buisson ne se consumait pas. » — XIX, 16 : « Le troisième jour, au matin, il y eut des tonnerres, des éclairs, une nuée épaisse. » — Ps. XI, 6 : « Il fera pleuvoir sur les méchants des lacets, du feu et du soufre, un vent brûlant, voilà la coupe qu'ils auront en partage. » — Isaïe, XXX, 30-33 : « Iahvé fera éclater la majesté de sa voix et il fera voir son bras qui s'abaisse, dans l'ardeur de sa colère, et la flamme d'un feu dévorant, dans la tempête, l'averse et les pierres de grêle, etc. » — Daniel, VII, 10-11 : « Un fleuve de feu coulait, sortant de devant lui; mille milliers le servaient et une myriade de myriades se tenaient debout devant lui. Le juge s'assit et des livres furent ouverts. Je regardais alors, à cause du bruit des grandes paroles que la corne proférait; je regardais jusqu'au moment où la bête fut tuée, et son corps détruit et livré à la flamme du feu. » — Luc, IX, 54 : « Seigneur, voulez-vous que nous commandions que le feu descende du ciel et les consume ? » — XVII, 29 : « Le jour où Loth sortit de Sodome, une pluie de feu et de soufre tomba du ciel et les fit périr tous; ainsi en sera-t-il au jour où le Fils de l'homme paraîtra. » — Hébr., X, 27 : « Il n'y a plus qu'à attendre un jugement terrible et le feu jaloux qui dévorera les rebelles. »

La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben

Dans une étude précédente, nous avons montré comment Scheeben conçoit le mystère de l'Homme-Dieu [1]. Opposant ce mystère à celui qui était caché à l'origine dans le premier homme, il le résumait dans l'Onction qui consacrait un représentant de l'humanité et en faisait, non seulement un homme divinisé comme l'était Adam, mais le véritable Homme-Dieu, le Christ par excellence. L'union hypostatique unissait d'une manière indissoluble la nature divine à la nature humaine et donnait à cette dernière la puissance de communiquer la grâce aux autres hommes.

Nous devons examiner maintenant les rapports qui unissent l'Homme-Dieu à la Trinité d'une part, aux hommes d'autre part, le rôle qu'il est appelé à jouer ou, comme l'appelle Scheeben, *la mystérieuse économie de l'Homme-Dieu*. C'est ce que l'on désigne ordinairement par le terme de *Rédemption*. Ce terme ne représente qu'un seul aspect du mystère, celui qui nous concerne directement. Nous l'avons pris comme titre parce qu'il est consacré. Scheeben lui-même ne le place pas en tête de son chapitre, et on verra comment, dans sa conception, l'économie mystérieuse de l'Incarnation dépasse de toutes parts le problème qui serait envisagé d'une façon trop étroite si l'on s'en tenait à l'idée de rédemption, de rachat ou de délivrance.

1. « Le Mystère de l'Homme-Dieu d'après Scheeben », *La Vie Spirituelle*, mars 1939, pp. [167]-[180].

*
* *

I. — L'Homme-Dieu et la Trinité [2]

Voyons d'abord les rapports qui unissent l'Homme-Dieu à la Trinité, ou plutôt ce que représente le mystère de l'Incarnation en face du mystère de la Trinité. Quel était le dessein de Dieu lorsqu'il communiquait sa nature à l'extérieur?

Scheeben poursuit son développement par la parallèle dont il s'était déjà servi pour éclairer le mystère de l'Homme-Dieu en soi : le parallèle entre les deux Adams.

La communication et la glorification extérieures de Dieu.

Dans ses œuvres extérieures Dieu poursuit deux buts essentiels, et ne peut poursuivre que ces deux buts : la communication extérieure de sa bonté et sa glorification extérieure. Quand Dieu conférait à Adam une condition surnaturelle, cela signifiait qu'il désirait voir ces deux buts réalisés d'une façon surnaturelle, c'est-à-dire d'une façon bien plus parfaite qu'ils n'auraient été réalisés par la simple nature de l'homme. Cette condition, devenant surnaturelle et mystérieuse, révélait au dehors une bonté, un amour surnaturel et mystérieux de Dieu pour l'homme et elle devenait aussi l'organe d'une glorification de Dieu, surnaturelle et mystérieuse. Dieu devenait pour l'homme un Père adoptif et désirait être honoré et glorifié par l'homme comme par son fils adoptif. Les rapports entre Dieu et l'homme devenaient incomparablement plus intimes; ils dépassaient d'une manière mystérieuse la nature de l'homme, ils lui promettaient un bonheur nouveau et à Dieu la joie d'une glorification infiniment supérieure.

2. *Die Mysterien des Christentums*, ch. v, Le mystère de l'Homme-Dieu et de son économie — B (La mystérieuse économie de l'Incarnation). I. L'Homme-Dieu dans ses relations avec la Trinité, § 55.

Néanmoins, quelque grands et mystérieux qu'apparaissent ici les deux buts extérieurs de Dieu, la communication de son amour et sa glorification, on ne peut pas dire qu'ils soient réalisés d'une manière infinie. Nous n'avons qu'un pâle reflet de la communication divine qui a lieu à l'intérieur de la Trinité et de la gloire qu'elle donne à Dieu. Dieu voulut que cette communication infinie fût prolongée au dehors dans son infinité même; il voulut qu'un représentant de la nature créée, plus spécialement un représentant de la nature humaine qui constitue le centre de la création, possédât en lui sa propre nature divine. Cela n'était pas possible autrement que par l'Incarnation de son Fils, par laquelle un représentant de la nature divine devenait en même temps représentant de la nature humaine. Dieu étendait la paternité éternelle qui l'unit au Fils de son sein en engendrant aussi ce Fils dans une nature humaine créée. Il se communiquait à l'extérieur dans une telle mesure qu'il pouvait contempler dans un homme son image naturelle et que toutes les créatures se voyaient obligées de rendre à cet homme des hommages divins d'honneur et d'adoration.

La glorification extérieure de Dieu s'accroît à la mesure de sa communication extérieure. Les simples créatures honorent Dieu d'une manière finie, chacune dans la mesure de sa perfection; les êtres dénués de raison honorent Dieu par leur existence, les créatures raisonnables offrent à Dieu l'hommage d'un service libre. L'homme orné de la grâce rendait à Dieu l'honneur d'un enfant adoptif. Seul le Fils égal au Père peut l'honorer et le glorifier dans toute sa grandeur; lui seul peut l'exprimer comme sa parole substantielle et lui rendre un amour égal à son amour. La glorification extérieure *infinie* de Dieu ne peut avoir lieu que si cette Parole intérieure procède au dehors, si, en s'unissant à une nature créée, elle manifeste au dehors la bonté infinie de celui qui la prononce, si elle le glorifie et l'adore dans cette nature. Pour que cette glorification se

fasse au nom de toute la création, spirituelle comme matérielle, il fallait que le Fils de Dieu assume, non la nature uniquement spirituelle des anges, mais la nature humaine, synthèse et centre du monde spirituel et du monde matériel.

On voit déjà que, si l'on se place au point de vue objectif de la signification de l'Incarnation par rapport à la Trinité, cette signification dépasse de loin celle d'une rédemption pour l'homme. Nous verrons plus tard comment la rédemption vient s'insérer dans cette économie grandiose et y prend elle-même une signification bien plus noble.

Scheeben envisage d'abord les fins objectives de l'Incarnation, tant pour l'homme que pour la Trinité.

L'Incarnation et la Trinité.

L'Écriture désigne l'Incarnation du Fils de Dieu comme une mission. *Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde*[3]. Le Christ lui-même a dit : *Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde*[4]. La mission d'une personne divine suppose l'existence d'une procession à l'intérieur de Dieu en même temps qu'elle manifeste et étend cette procession à l'extérieur, réalisant ainsi, dans le domaine de la création, la communication infinie de Dieu et sa glorification également infinie. La Trinité forme donc le fondement objectif sans lequel l'Incarnation serait inconcevable.

La Révélation nous apprend qu'il existe en Dieu une communication et une glorification infinies de lui-même. Il paraît donc tout indiqué que cette communication et cette glorification soient manifestées aussi dans les œuvres extérieures de Dieu. Dieu reste évidemment libre de couronner de cette manière ses œuvres extérieures. Mais si toute sa grandeur doit rayonner, l'Incarnation apparaît, non plus comme un événement extraor-

3. Jean, Ire Épître, IV, 9.
4. Jean, XVI, 28.

dinaire, mais comme l'épanouissement du mystère contenu dans la Trinité, comme le prolongement tout naturel du fleuve de la vie divine. L'Incarnation entraîne avec elle la révélation du mystère de la Trinité en même temps qu'elle transmet à la créature la participation à sa vie mystérieuse et qu'elle la rend capable de glorifier Dieu d'une manière surnaturelle infinie.

Ce prolongement au dehors n'exigeait pas que les deux Personnes divines procédantes s'unissent toutes deux hypostatiquement à une nature créée. La procession du Fils et la procession du Saint-Esprit ne sont pas parallèles en Dieu. La seconde est fondée sur la première qui l'inclut virtuellement. La procession du Fils est primordiale; c'est une procession par génération, par expression de l'image du Père. La procession du Saint-Esprit ne devient possible que par celle du Fils; elle est secondaire par rapport à elle; elle sert à l'achever, à unir au Père le Fils sorti de lui.

Quand le Fils apparaît à l'extérieur la procession trinitaire fondamentale est donc prolongée; dans cette procession est contenue virtuellement la seconde qui est conditionnée par elle. Quand le Fils descend personnellement dans une nature créée, il apporte avec lui le Saint-Esprit qui procède de lui. Par conséquent le Saint-Esprit est envoyé dans le Fils et par le Fils.

Une Incarnation du Saint-Esprit, au contraire, ne nous apporterait pas le Fils; le Fils ne procédant pas du Saint-Esprit, il viendrait à nous comme celui qui envoie, non comme celui qui est envoyé, de la même façon que le Père, qui n'est envoyé en aucune façon, vient à nous dans l'humanité du Fils.

Si le Saint-Esprit adoptait une nature créée à côté de celle du Fils, nous aurions extérieurement deux personnes l'une à côté de l'autre, ce qui obscurcirait leur union intérieure et ne ferait pas connaître les relations trinitaires dans leur unité.

Le prolongement du procès trinitaire dans l'Incarnation du Fils correspond donc particulièrement bien aux

deux buts indiqués, la communication de la nature divine et sa glorification infinie.

En effet, la toute première communication de la nature divine est celle qui va du Père au Fils. Par conséquent, si Dieu veut étendre au dehors *la communication de son essence*, cela doit s'accomplir dans la personne du Fils, qui, en vertu de sa relation personnelle au Père, est appelé le premier à partager cette nature, tandis que le Saint-Esprit n'apparaît que comme le lien entre le Père et le Fils. Le Fils représente en même temps le Père dont il est l'héritier et le Saint-Esprit qui reçoit de lui sa nature. C'est donc en lui que la nature divine sera communiquée à l'extérieur de la façon la plus parfaite. En qualité d'héritier de la nature divine, il est également appelé à prendre possession de l'univers créé au nom de toute la Sainte Trinité, comme Chef et Roi de toutes les créatures, et à répandre sur elles les richesses de la nature divine, ainsi que Scheeben le montre dans les paragraphes qui suivent.

Le Fils est la Personne qui, en s'incarnant, réalise le mieux la *glorification* extérieure de Dieu. Comme Parole et Image du Père, il est réellement l'expression, l'éclat de sa gloire; la gloire du Saint-Esprit qui procède de lui est également représentée en lui. Quand le Fils se fait homme, Dieu le Père dépose dans son humanité l'expression de sa gloire; la Parole personnelle de Dieu est prononcée à l'extérieur, elle s'incarne, elle prend corps d'une façon bien plus réelle que la pensée humaine ne prend corps dans ses multiples expressions.

L'Incarnation du Christ prolonge et représente donc de la manière la plus éclatante et la plus grandiose la glorification trinitaire de Dieu.

« Voilà la signification élevée que nous découvrons à première vue dans l'Incarnation et qui la rattache au plus grand de tous les mystères, à celui de la Trinité. Les deux mystères s'éclairent et se soutiennent l'un l'autre. La Trinité apparaît d'autant plus grande et plus

glorieuse que le mystère qui en jaillit est plus grand; nous voyons l'Incarnation dans une lumière d'autant plus éclatante que nous connaissons mieux la profondeur de l'abîme où elle plonge ses racines. »

Pourquoi Dieu choisit-il une nature humaine?[5]

Avant de passer à la signification de l'Incarnation pour l'humanité et pour l'univers tout entier, Scheeben examine pourquoi le Fils de Dieu assume *une nature humaine* pour accomplir ce dessein de la glorification divine.

C'est, dit-il, parce que toute la nature créée devait y être représentée et y participer. Revenant à une conception cosmologique qui lui est chère, Scheeben, à la suite des Pères, voit dans l'homme le centre de la création. Celle-ci se compose de deux éléments distincts, la nature spirituelle et la nature matérielle; l'homme unit ces deux éléments dans son unité de nature et de personne. « L'homme est le microcosme, le monde en petit, sa nature est le résumé des deux éléments opposés, le foyer dans lequel ils convergent. »

La mission extérieure du Fils de Dieu, prolongement et communication de la procession trinitaire éternelle, devait donc normalement s'adresser à la nature humaine, centre de l'œuvre extérieure de Dieu. Cette nature occupe elle-même par rapport au monde créé, remarque Scheeben, une position semblable à celle qu'occupe le Fils dans la Trinité. Par sa partie inférieure elle plonge dans le monde matériel, par sa partie supérieure elle prend place dans le monde des esprits, de même que, dans la divinité, le Fils de Dieu prend une position intermédiaire, procédant lui-même du Père et faisant procéder de lui l'Esprit-Saint. Lorsqu'il descendait dans la nature humaine, le Fils de Dieu atteignait donc les deux hémisphères du monde créé et les unissait en

5. Scheeben s'arrête uniquement ici au plan objectif de la glorification divine. On verra plus tard comment il relie à cela la satisfaction due pour le péché et la délivrance de l'homme.

lui pour les faire concourir à la glorification de son Père.

« Si la communication de la nature divine s'était adressée uniquement au monde spirituel, elle se serait arrêtée à celui-ci; elle ne se serait pas étendue à la création matérielle. Par son union avec l'humanité, le Fils de Dieu fait participer et la nature spirituelle et la nature matérielle à sa divinité; bien qu'il ne s'arrête pas aux anges, il ne les omet cependant pas, car leur nature est également représentée dans l'élément spirituel de l'homme. »

C'est ainsi que la parole de Dieu prenait vraiment corps; l'hymne de louange qu'elle offrait au Père ne restait pas uniquement spirituel, il retentissait jusque dans la matière. L'image du Père se manifestait, non pas uniquement au monde spirituel, mais encore au monde matériel. Toute la nature voyait Dieu et prenait part à l'hymne éternel que lui chantait son Verbe.

Il y avait encore un autre motif pour lequel le Fils de Dieu procédait au dehors, s'incarnait dans une nature humaine. Ceci nous mène au second aspect de l'Incarnation, à la signification de l'Homme-Dieu pour l'univers et pour l'humanité en particulier.

« Ce qui vient d'être dit n'exprime pas la grande signification de l'Incarnation, ou plutôt des rapports mutuels de la Trinité et de l'Incarnation. Nous avons considéré l'Incarnation comme le fruit substantiel d'un développement propre: elle est en même temps la racine sur laquelle se développe un arbre puissant et mystérieux, le noyau autour duquel se concentre un ordre du monde nouveau et merveilleux. L'Homme-Dieu, en qui s'épanouissent les rayons du procès trinitaire dans leur déploiement extérieur, doit nécessairement devenir pour le monde entier le soleil qui attire à lui toutes les créatures, qui répand sur elles les rayons de bonté et de gloire divine concentrés en lui, qui fait bénéficier le monde entier de la splendeur des communications tri-

nitaires et le fait en même temps participer à l'unité trinitaire. Quand il entre dans leur communauté, l'Homme-Dieu s'unit à toutes les créatures et doit les unir toutes au mystère de la très Sainte Trinité et de l'unité divine. »

II. — L'Homme-Dieu et la Création [6]

Dans les paragraphes qui suivent, Scheeben examine donc les liens qui unissent l'Homme-Dieu au genre humain et à l'univers. Il résume tout le mystère de cette position dans une phrase inspirée à nouveau de l'Écriture [7] : *L'Homme-Dieu est le Chef, la Tête de la création*, et de l'humanité en particulier.

Être chef suppose que l'on fait partie d'un corps et que l'on est dans le corps un membre éminent. Toutes les créatures forment un seul ensemble dont l'Homme-Dieu fait partie par sa nature créée et dont il est incontestablement le membre le plus noble. Sous ce rapport le Christ est appelé par l'Écriture le *Premier-né de toute créature* [8], le *Chef des puissances célestes* [9]; par là il dépasse déjà infiniment Adam, qui n'est que le chef et le principe du genre humain.

L'Homme-Dieu est également Chef du genre humain; il l'est d'une façon toute particulière et à titre bien plus élevé qu'Adam. Le genre humain forme *un seul corps* plus strictement encore que la totalité des créatures; tous ses individus ont une seule et même nature, et cette nature leur vient à tous d'un principe unique, l'ancêtre de qui tous l'ont reçue. Non seulement tous les hommes se ressemblent par une similitude complète de nature; ils forment aussi une seule espèce, une seule *race:* sortis

6. II. L'Homme-Dieu dans ses relations avec l'humanité et avec l'univers, § 56 (Position mystique de l'Homme-Dieu vis-à-vis du genre humain).

7. Éphés., I et IV. Col., I.

8. Col., I, 15.

9. Col., II, 10.

tous de la même souche, ils restent organiquement liés les uns aux autres, comme les branches d'un grand arbre.

Adam était le premier membre de ce corps, le membre le plus important puisque tous les autres en dépendent et sont parents par lui. Comme principe du genre humain, Adam est le chef naturel de la race.

L'Homme-Dieu n'est pas chef de la race dans ce sens; il n'est pas au principe du développement naturel de la famille humaine, il le suppose. Il prend lui-même sa nature du sein de la race; cette nature est un fruit de la race, un fruit miraculeux et surnaturel, produit par le Saint-Esprit. Pour devenir le chef du genre humain, le Christ en devient un membre, se faisant par là solidaire de tous les hommes qui trouvent leur unité naturelle en Adam.

Comment le Christ, membre du genre humain, devient-il le Chef de celui-ci, s'il n'est pas, comme Adam, son principe? Il est déjà Chef, pourrait-on dire, parce qu'il est de loin le membre le plus noble et le plus digne. Mais, remarque Scheeben, cela ne suffit pas à faire de l'Homme-Dieu le chef proprement dit de la race humaine. Il ne suffit pas d'être la couronne, le plus beau fruit, pour être appelé la tête. La tête doit être pour le corps ce que la racine est pour la plante, ce que le cep est pour la vigne. Elle doit maintenir tout le corps ensemble, lui donner son unité, l'inspirer, le diriger, lui donner la vie.

Adam était la tête du genre humain parce que tout le genre humain descendait de lui et, descendant de lui, lui restait attaché. L'Homme-Dieu devient la tête du genre humain parce qu'en y entrant il le prend en lui, il se l'unit, se l'approprie, le pénètre. Adam était la cause de son unité naturelle. Le Fils de Dieu, animant dans sa personne un membre qui est en union réelle avec tous les autres membres, s'approprie par la force d'attraction infinie de sa personne divine toute la race qui ne forme qu'un tout par son principe d'unité natu-

relle. Toute cette race est rattachée à sa Personne divine et devient sa propriété. Le Christ devient ainsi le Chef de toute l'humanité, y compris son principe naturel.

Nous ne pouvons nous empêcher de donner ici la parole à Scheeben lui-même. Son style est peut-être peu facile, mais la richesse de la pensée en dédommage largement.

« Nous touchons ici un mystère grand et merveilleux, presque aussi grand que l'Incarnation elle-même, sur laquelle il repose et dont il découle. L'unité et le mode de dépendance dans lesquels nous entrons avec le Christ comme avec notre Chef sont si merveilleux que ce n'est qu'avec l'Homme-Dieu que nous pouvons entrer dans de tels rapports. Aucun homme, pas même Adam, ne peut dominer toute la race de façon à attirer à lui et à se soumettre ainsi tous les membres. Adam fait partie de la race, il rentre en elle, bien qu'il soit à l'origine. Le Christ, au contraire, dépasse la race; sa personne divine a, non pas engendré, mais créé la race. La personnalité d'Adam est conditionnée par la possession de la nature humaine; la personnalité du Christ en est indépendante; elle n'assume une nature humaine que pour la dominer, pour l'incorporer à sa personnalité; laissant entièrement entrer en elle un membre de la race, cette personnalité devient capable de tirer à elle toute la race, de se l'incorporer et de la dominer. Les Pères disent très bien que Dieu, en s'incorporant une nature humaine et en se faisant son hypostase, son suppôt et son possesseur, s'est incorporé dans un sens plus large toute la race et s'est fait son hypostase et son suppôt; il ne s'est pas uni tous les membres de la nature humaine de la même façon que celui dans lequel il s'est incarné; c'est par ce dernier et en lui, à cause de l'union intime et solidaire dans laquelle se trouvait ce membre avec tous les autres, qu'il s'est approprié tous les autres membres. Tout le genre humain devient le corps du Fils de Dieu lorsqu'un membre de celui-ci est incorporé au Fils de Dieu; oui, il devient un corps avec le Christ

dans un sens bien plus profond et plus élevé qu'avec Adam parce qu'il appartient plus au Christ qu'à Adam; car Adam lui-même est absorbé dans le Christ; comme chef naturel de la race il appartient au Christ avec ses membres et doit reconnaître en lui son Chef suprême; ensuite, Adam ne portait la race en lui qu'aussi longtemps qu'elle n'était pas sortie de lui; il n'était que le point de départ, non le véritable soutien de la race dans son développement, tandis que le Christ assume la race dans son développement même. Toute la race humaine se trouve vis-à-vis de la personne du Fils dans un rapport analogue à celui de l'humanité assumée hypostatiquement par lui. L'humanité du Christ est généralement appelée *caro, corpus*, comme étant le corps propre du Fils de Dieu. Abstraction faite d'autres motifs, cette appellation est surtout choisie parce qu'elle exprime plus clairement l'appartenance de cette humanité à une personne plus digne, en même temps que son unité avec les autres hommes. La race aussi, pour marquer son unité physique, s'appelle *universa caro*. La race forme un tout solidaire, assumé entièrement dans la personne du Verbe lorsqu'une partie entre dans cette personne. Cette première partie est unie d'une façon toute spéciale au Verbe, dans l'unité absolue de la personne; elle est par elle-même et absolument parlant chair et corps du Fils de Dieu. Elle constitue les prémices de la race et la partie privilégiée de celle-ci; mais les prémices ne sortent pas de leur continuité avec la race; en elles et par elles toute la « masse » est attirée par la personne du Verbe; toute la race devient le corps, la chair du Verbe, non dans un sens purement moral, mais aussi vraiment et réellement que l'union de la race avec l'humanité du Christ et l'union de cette humanité avec la Personne divine est véritable et réelle. »

Toute la race humaine appartient donc réellement à la personne du Christ comme son corps, non cependant de la même manière que l'humanité qui était entièrement absorbée dans sa personne. Car les autres mem-

bres ne perdent pas comme elle leur subsistance personnelle, mais ils forment cependant avec elle, dans un sens plus large, une seule personne.

Corps « mystique ».

Scheeben examine ensuite les termes du *corps mystique*, appliqué aux fidèles, et celui de corps *réel* ou *propre*, appliqué à l'humanité du Christ. Ces termes d'unité *mystique* ou *réelle*, dit-il, ont leur fondement, mais ils sont surtout employés faute de mieux; ils doivent être expliqués pour ne pas être mal compris.

Qu'entend-on par *mystique*, sinon mystérieux et surnaturel? Faut-il conclure de l'opposition des termes que l'union du Christ avec son humanité propre n'est pas mystérieuse ni surnaturelle? L'union hypostatique est, comme nous l'avons montré dans une étude précédente, la plus merveilleuse et la plus mystérieuse qui soit; le caractère mystérieux de l'union de l'humanité avec le Christ repose sur ce mystère même.

Inversement l'union de la race avec le Christ est tout à fait réelle et objective. Elle participe, d'une part à la réalité de l'unité du genre humain, d'autre part à la réalité de l'union hypostatique, sans toutefois atteindre à la plénitude de celle-ci.

On a précisément voulu désigner par ce mot *mystique* la différence entre l'intensité des deux unions. Le mot mystique désignait ici, non pas tant le caractère *mystérieux*, mais plutôt l'aspect *figuré* de cette union, en opposition à une union véritable, concrète. L'expression de *corps du Christ* appliqué à toute la race est, en effet, en un certain sens figuré; mais cette figure repose, non sur une simple comparaison, mais sur une réalité profonde, objective et mystérieuse.

L'Écriture et les Pères.

L'Écriture elle-même est la première à nous présenter l'union de la race avec le Fils de Dieu comme si elle ne

formait avec lui qu'une seule personne. Dans l'Ancien Testament déjà le peuple d'Israël était appelé le fils de Dieu, non pas uniquement comme type du Christ, mais à cause de son union avec lui par le sang.

L'Apôtre parle, dans un langage non équivoque, des membres du Christ, les comparant aux différents membres d'un même corps qui ont a s'acquitter chacun de leur fonction propre au profit de l'ensemble[10]. Le Fils de Dieu est *Christ* quand il oint et pénètre sa propre humanité[11]; il est également *Christ* quand il fait de toute la race son corps et la consacre par son onction divine.

Scheeben énumère ici les textes de l'Écriture qui affirment cette unité. Il nous sont suffisamment connus actuellement[12].

« Il faut nous conserver nous-mêmes et notre corps comme un membre du Christ, comme quelque chose qui appartient au Christ, qui est sanctifié par la dignité de sa personne, qui est saint et immaculé. Une profanation de notre corps est désormais non plus seulement une profanation de notre propre personne, mais une profanation du Christ. D'une façon générale, ce n'est pas seulement nous qui souffrons, c'est le Christ qui souffre en nous, d'une manière semblable à celle dont il souffrait dans sa propre humanité. »

D'un autre côté les états par lesquels passe le Christ deviennent aussi les nôtres par notre union avec lui. Nous participons à ses souffrances et à ses activités. Quand le Christ meurt et est enterré, nous mourons en lui et sommes enterrés[13]; quand il ressuscite des morts et monte au ciel, nous ressuscitons avec lui et montons avec lui au ciel. *Dieu*, dit l'Apôtre, *nous a communiqué la vie dans le Christ par la grâce duquel vous êtes sauvés; il nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir*

10. I Cor., XII.
11. Cf. *La Vie Spirituelle*, mars, p. [179].
12. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, 2-1936.
13. Rom., VI, 4.

avec lui au ciel[14]. « En effet, remarque à ce propos saint Jean Chrysostome, quand le Christ notre chef est ressuscité des morts, nous aussi, nous sommes ressuscités, et quand le chef règne, le corps règne aussi. » Quand le Christ obéit à son Père, nous obéissons au Père en lui; quand il satisfait le Père, nous satisfaisons en lui le Père, ainsi que dans le premier Adam nous l'avons outragé et avons mangé le fruit de l'arbre défendu[15].

Le Christ doit aussi vivre et agir en nous. Poussant un peu plus loin la comparaison, Scheeben remarque que toutes nos actions ne doivent pas être attribuées au Christ, notre Tête, de même que tout ce que les membres du corps exécutent ne peut être attribué à la tête ou à tout l'homme. Seules appartiennent à la tête les activités qui sont commandées par elle. De même le Christ n'agit en nous que dans les actes qui sont inspirés et soutenus par lui, par la vertu qui vient de lui comme de la Tête, c'est-à-dire par son Esprit. C'est ainsi qu'il faut comprendre la parole de l'Apôtre : *Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi*[16].

La meilleure image que l'on puisse trouver pour exprimer cette union entre le Christ et l'humanité est d'ailleurs celle que l'Apôtre lui-même nous présente comme l'image de l'union du Christ avec l'Église, l'union de l'homme et de la femme[17]. La distinction des personnes est ici strictement sauvegardée. L'union est cependant si intime que les deux paraissent ne plus former qu'un être. Non seulement les époux sont moralement un par leur amour mutuel et leur concorde, cette unité morale a sa base dans l'union des corps. L'unité personnelle est si profonde que la femme abandonne pour ainsi dire sa personnalité devant l'homme; elle

14. Éphés., II, 5-6.
15. Rom., V, 19.
16. Gal., II, 20.
17. Éphés., V, 31-32.

adopte son nom et trouve en lui son représentant naturel, mais elle participe aussi à ses honneurs et à ses mérites.

Les Pères se sont également servis avec abondance de cette image. Avant que Nestorius niât l'unité de personne dans le Christ, ils en usèrent aussi pour désigner l'union du Christ avec son humanité propre. Mais comme Nestorius s'était servi de cette expression pour en couvrir son hérésie, les Pères ne l'appliquèrent plus à l'union hypostatique. Ils l'appliquèrent par contre à l'union entre le Verbe et la nature entière, disant qu'ici elle s'appliquait dans toute la force du terme. Cette union s'accomplissait au moyen du membre assumé plus étroitement par la Personne divine et qui l'unissait à tous les autres membres.

Cette conception a encore l'avantage de nous faire mieux comprendre le sens de notre unité naturelle avec Adam et de notre unité surnaturelle avec le Christ. Les liens qui unissent l'humanité à son second chef sont bien plus intimes que ceux qui l'unissent à son ancêtre. Ici, remarque Scheeben, vaut la parole : *L'homme abandonnera son père et sa mère et s'attachera à son épouse.* L'humanité appartiendra désormais à son époux divin; par cette union elle ne retrouvera pas seulement la noblesse qu'elle avait perdue dans son père; elle sera élevée au-dessus de sa propre nature jusqu'à participer à la gloire propre du Fils.

La double union de l'humanité au Christ.

Il faudrait encore distinguer ici une double analogie. L'union du Christ avec toute la nature humaine, réalisée par le fait même de l'Incarnation, doit être conçue d'après l'analogie de l'union qui existait entre Adam et Ève avant leur mariage formellement contracté, pour autant qu'Ève était tirée de la côte d'Adam. Le mariage accompli est l'image de l'union réalisée entre le Christ et les fidèles par le Baptême et l'Eucharistie. L'adoption

de la nature humaine par le Christ est comme la création d'Ève tirée d'Adam; elle constitue la base de l'union plus étroite et morale ou plutôt formelle qui doit suivre.

Car on ne peut pas nier qu'au sens strict ce n'est que par la foi et le baptême que les hommes deviennent les membres du Christ. Dans la foi l'union au Christ devient vivante, l'Esprit de la tête commence à agir dans les membres; ceux-ci, de leur côté, s'attachent à leur tête. Dans le baptême, l'union au Christ devient organique; elle est scellée intérieurement et extérieurement. Mais une certaine union est déjà supposée. Car il y a, d'après Scheeben, deux unions au Christ, une union matérielle, morte, réalisée par le seul fait de l'Incarnation. « Pour que, dans la foi, l'union devienne vivante, l'union matérielle, morte, devait déjà être présente avant d'être animée par la foi. L'esprit de la tête ne peut pas affluer en nous si nous n'appartenons déjà en quelque sorte à son corps; et nous, de notre côté, nous ne pouvons pas saisir cette tête et lui rester attachés si elle n'est déjà réellement notre tête et si nous ne sommes pas d'une certaine manière reliés à elle. Puisque la foi et même la totale union de vie avec le Christ peut déjà exister en nous avant le baptême, une certaine union doit préparer le baptême. Dans celui-ci elle n'est que façonnée, organisée, achevée; elle était déjà fondée auparavant. La base de la communion de biens et de grâces avec le Christ, c'est son rapport général avec la race comme telle; dans le Nouveau Testament le Christ a attaché au baptême comme à l'organe régulier l'entrée réelle dans la jouissance de cette communion. Dans l'Ancien Testament elle n'était aucunement rattachée au baptême, ni *in re* ni *in voto*, et cependant le Christ était aussi bien la tête de la race dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. »

Dom Augustin Kerkvoorde, O. S. B.

Chronique de Liturgie

Manifestations du culte chrétien

Les sacrements

On n'en est plus aujourd'hui à discuter les titres qu'ont les sacrements à figurer parmi les éléments essentiels de la liturgie. Ils lui appartiennent à tous les points de vue; car non seulement ils sont faits pour communiquer la grâce et procurer la sainteté, mais ils sont éminemment des actes de culte, dérivant du sacerdoce du Christ et adaptant les hommes au vrai culte divin en les faisant participer à l'hommage que rend à Dieu le Sauveur en sa qualité de Prêtre pour l'éternité. De tout temps la solennité donnée à l'administration des sacrements a fait ressortir leur caractère d'actes liturgiques et publics, intéressant au plus haut point la communauté tout entière. La chose est surtout vraie des trois éléments de l'initiation chrétienne, le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, et du sacrement de l'Ordre.

Mais elle se réalise aussi dans les autres sacrements, vrais canaux de la grâce divine qui tous conduisent à l'unité du corps du Christ tout en assurant la sanctification de chacun. Cette double idée remplit le récent volume de M. Jean Pinsk sur *le Monde sacramentel*[1], auquel le Sauveur a donné naissance en vivant au milieu de nous. On ne peut que souscrire aux expressions si justes de l'auteur, inspirées qu'elles sont de l'enseignement de l'Église dans sa liturgie. Il est bien certain que l'économie sacramentelle ne revêt que sa grandeur et sa force divine, que dans le cadre du toute sa signification et toute sa beauté en même temps

1. Johannes Pinsk, *Die Sacramentale Welt*. Fribourg, Herder, 1938. Collection « Ecclesia orans », t. XXI, 214 pp.

mystère du Christ, de l'unité et de la solidarité de tous dans leur appartenance au Christ, et par le Christ à Dieu. Impossible de faire abstraction de la pensée de cette société dont le Sauveur a été constitué le chef pour la ramener tout à Dieu, dans la collaboration constante de tous à l'œuvre commune du salut. Les choses elles-mêmes entrent dans cet ordre nouveau, et désormais les éléments matériels se prêtent docilement à la sanctification des âmes en entrant dans la liturgie des sacrements.

Baptême et Confirmation.

L'eau baptismale a été choisie expressément par le Sauveur comme la matière du sacrement de la régénération; l'huile s'est vue de très bonne heure également élevée à l'honneur de figurer à la Confirmation. La puissance divine s'est emparée des éléments les plus humbles pour opérer par eux les merveilles de la vie divine. L'opuscule du professeur Al. Janssens, *Baptême et Confirmation*[2], fait bien ressortir les caractéristiques des deux sacrements qui font le chrétien complet : notamment le lien intime entre le renoncement au démon et la confession de foi baptismale qu'attestent les anciens documents; le caractère sacramentel imprimé dans l'âme; les noms de la Confirmation et le rôle de l'onction dans l'administration de ce sacrement. Cette dernière a toujours impliqué une imposition des mains et signe de croix sur le front : reste à savoir si ce signe de croix était à l'origine accompagné comme maintenant de l'onction de chrême. Le premier témoin invoqué est la *Traditio apostolica* du romain saint Hippolyte.

La question de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte de Rome est l'une de celles qui continuent à passionner l'opinion; les études se succèdent sans relâche, ramenant sur le tapis des détails souvent approfondis déjà, mais non encore complètement éclaircis. Le travail récent du Dr H. Elfers[3], de Paderborn, a surtout pour but de reven-

2. Prof. Al. Janssens, C. I. C. M., *Doopsel en Vormsel*. Utrecht, Spetrum, 1939. Collection « De Katholick Kerk », publiée par des religieux hollandais.

3. Dr H. Elfers, *Die Kircheuordnung Hippolyts von Rom*. Paderborn, 1938. In-8°, XIX-342 pp. Mk 14,25.

diquer pour son auteur véritable cet important traité dont on a nié l'authenticité. Il n'y a pas de doute que l'évêque saint Hippolyte, d'abord prêtre appartenant au clergé romain du début du IIIe siècle, puis entraîné dans le schisme, et enfin réconcilié avec l'Église et martyr, a touché dans ses écrits les points de droit ecclésiastique et de discipline liturgique qui étaient à l'ordre du jour à son époque. Les collections anciennes qui portent son nom ne permettent pas de le nier. Bien plus, l'examen attentif de ces collections mi-canoniques mi-liturgiques a conduit les spécialistes, à la suite de Dom R. Cornolly, à conclure que leur rédaction primitive représente l'ouvrage, qu'on croyait perdu, de saint Hippolyte de Rome, la *Traditio apostolica*, et qu'on peut avoir toute confiance dans le texte qui nous en a été conservé. Contre cet avis unanime, M. Lorentz a présenté en 1929 des conclusions tendant à établir que saint Hippolyte ne peut pas être l'auteur de ces antiques Constitutions canoniques et liturgiques, attendu qu'elles insèrent dans le cérémonial du baptême des rites empruntés aux usages orientaux, et complètement étrangers à la liturgie romaine du IIIe siècle. Saint Hippolyte, qui tenait aux traditions de l'Église de Rome, n'aurait pas eu l'idée de se mettre à ce point en contradiction avec la pratique courante à son époque dans le clergé auquel il appartient. — De fait, si cet antagonisme était un point bien établi, il pourrait fournir un argument qu'il serait difficile d'éluder. Mais les divergences entre le rite romain ancien et le cérémonial décrit par la *Traditio apostolica* ne sont pas aussi grandes que le pense M. Lorentz. L'étude du Dr H. Elfers les reprend en détail et les soumet à un examen rigoureux. Après avoir noté que des influences orientales exercées sur l'esprit de saint Hippolyte n'auraient pas lieu de surprendre puisqu'on en rencontre dans sa théologie, l'auteur établit que la première onction « d'huile exorcisée » avant le baptême n'a pas d'attestation plus ancienne que celle de la *Traditio* pour l'usage romain, mais que de ce silence on ne peut rien conclure contre son existence qu'attestent d'autre part les documents plus récents. Le texte de la *Traditio* mentionne une autre onction d'huile accomplie par le prêtre immédiatement après le baptême, et enfin une dernière onction postbaptismale réservée à l'évêque. Cette double onction paraît dans la très ancienne traduc-

tion latine comme dans les textes orientaux; pour en expliquer la présence, on ne peut donc pas recourir à l'argument tout gratuit de l'interpolation tardive. Elle appartient à la rédaction primitive du IIIe siècle. Reste à savoir quelle en est la vraie portée. C'est un problème compliqué qu'on a essayé de résoudre de différentes façons, sans arriver à s'entendre. M. Elfers propose de nouvelles explications, et en même temps que sa thèse paraît une étude du R. P. D. van den Eynde, O.F.M., sur le fameux décret du concile d'Orange de 441, relatif à la même question [4]. Pour avoir pris part personnellement à des discussions sur ce sujet, discussions toujours paisibles et amicales, on n'est que plus disposé à reconnaître qu'on s'est trompé et à conformer sa manière de voir à la pensée d'autrui.

Il est donc facile d'admettre qu'aux premiers siècles, on a parlé surtout d'imposition des mains et de signe de croix pour la confirmation, l'onction de chrême n'est venue que plus tard s'y adjoindre, en Orient peut-être plus tôt qu'en Occident. Mais elle paraît sûrement à une époque où l'administration solennelle du baptême et de la confirmation appartient à l'évêque. Or, dès le IVe siècle et certainement au Ve, se répandit l'usage du baptême administré par les simples prêtres en l'absence de l'évêque; mais à celui-ci restait toujours réservé, du moins en Occident, le pouvoir de conférer la confirmation. Les deux sacrements de baptême et de confirmation se trouvaient par le fait même séparés : c'est ce à quoi ne font pas assez attention les récents auteurs. A Rome et en Gaule, on avait prévu le cas qui se présentait fréquemment : au pape saint Sylvestre on attribuait l'injonction faite aux prêtres de donner une onction de chrême aux nouveaux baptisés « propter occasionem transitus mortis ». En Gaule, le Concile d'Orange de 441 prescrit aux prêtres de toujours se munir de saint chrême quand ils vont baptiser, afin de pouvoir pratiquer l'onction; au moment de la confirmation on prévient l'évêque si cette première chrismation a été omise, mais il est inutile de la réitérer.

A la même époque, le pape Innocent Ier (417) attestait

4. D. van den Eynde, O. F. M., *Le deuxième Canon du Concile d'Orange de 441, sur la chrismation*. Extrait des *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XI, avril 1939. Louvain.

que les prêtres, soit en présence de l'évêque, soit en son absence, donnaient l'onction de saint-chrême aux baptisés, mais non pas sur le front, ce qui était le privilège de l'évêque administrant la confirmation. De ces différents textes, les auteurs donnent des explications diverses, plus ou moins embarrassées. Celle qui se présente naturellement à l'esprit ainsi qu'elle est exposée plus haut a pour elle l'approbation pratique des siècles qui ont suivi. C'est déjà ce que laisse entendre la *Traditio apostolica* du IIIe siècle, et c'est exactement ce qu'offrira le rituel du sacramentaire romain, dit Gélasien, au IVe siècle : une double onction de chrême, l'une administrée par le prêtre après le baptême, l'autre réservée à l'évêque pour la confirmation. De part et d'autre, comme dans les textes cités plus haut, c'est l'onction de la confirmation qui paraît essentielle, l'autre n'est que secondaire.

Dire comme M. Elfers que saint Hippolyte a introduit la mention de cette onction sacramentelle de la confirmation dans son *ordo* du baptême, uniquement parce que sa connaissance des traditions alexandrines lui faisait attacher une importance extrême à cette onction de chrême, est user d'un argument bien subjectif et peu probant. Disons plus simplement que saint Hippolyte, romain, a décrit dans sa *Traditio apostolica* les rites du baptême et de la confirmation comme ils se pratiquaient à Rome au IIIe siècle. Saint Innocent Ier a fait allusion aux mêmes rites au IVe siècle, et au VIe encore, les mêmes cérémonies, des formules analogues et un cérémonial identique pour l'administration du Baptême étaient consignés dans le sacramentaire gélasien. On conteste, il est vrai, l'antiquité de l'usage des onctions baptismales en Occident; mais M. Paul Bayart rappelle fort à propos[5] que la bénédiction du chrême en vue du baptême est déjà mentionnée par Tertullien, et d'une façon plus explicite encore par saint Cyprien au IIIe siècle. D'autre part, l'usage de présenter aux néophytes, après leur première communion baptismale, une triple coupe contenant de l'eau, du miel et du lait, est attesté par le document romain auquel s'est attaché le nom de léonien : c'est encore un *confirmatur* de témoignage fourni par la *Tra-*

5. Paul Bayart, *Chrême*, dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, t. III, col. 704, 1939.

tio apostolica où figure également ce rite antique : il a disparu depuis de l'usage.

L'Eucharistie.

Le témoignage de saint Hippolyte ne se limite pas aux deux sacrements de l'initiation chrétienne; il s'étend à la messe elle-même et il le fait d'une façon fort explicite, puisqu'il reproduit une prière eucharistique d'un prix inestimable. Rapprochée des textes anciens donnant la description de la messe primitive, elle permet de se faire une idée exacte de ce qu'était dans ses lignes essentielles le sacrifice de la messe au IIIe siècle. Le livre très estimé du Rme Dom Jean de Puniet sur *la Liturgie de la Messe* a présenté d'une façon très claire cette reconstitution des rites anciens, pour montrer ensuite comment la messe du moyen âge et notre messe actuelle répondent exactement à la pratique traditionnelle dans l'Église latine. L'ouvrage, publié jadis en français, vient de paraître en une traduction néerlandaise [6]; il avait eu déjà une édition en langue anglaise. D'un tout autre genre est le livre posthume de M. l'abbé van Benkering sur *La messe* [7]. L'auteur fut de son vivant l'un des auxiliaires les plus actifs et les plus éclairés du mouvement liturgique en Hollande. Il avait à cœur de faire comprendre à son peuple ce qu'est la messe et comment il faut y assister : les sept conférences dont se compose le volume en expliquent tous les détails, en insistant sur la participation réelle des simples fidèles à l'offrande. C'est une leçon très vivante et très pratique, à la portée de tous et pourtant remplie de doctrine.

Dom P. DE PUNIET, O. S. B.

6. Dom Jean de Puniet, *De Liturgie der Mis. Haar oorsprong en geschiedenis.* Roermond, Romen, 1939. 286 pp. 2 fl. 45.

7. F. C. van Beukering, *De Mis.* Bilthoven, 1939. 183 pp. 1 fl. 90.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne)